RAGIP PAŞA
2260

R

T. C.
MİLLİ
RAGIP P
MÜDÜR
Sayı: 2260

فهرست الكتاب

٣ الحمد لله المتوحد بجلال ذاته
٧ فان جنى علم الشرايع
١٣ اعلم ان الاحكام الشرعية
١٦ وقد كانت الاوائل
١٩ ومعرفة العقائد
٢٠ ولانه اول ما يجب
٢٤ ثم انهم توغلوا فى علم الكلام
٢٨ وبالجملة هو اشرف العلوم
٢٨ ثم لما كان مبنى علم الكلام
٣٠ وهو الحكم المطابق للواقع
٣٤ والشئ عندنا
٣٦ والعلم بها متحقق
٣٩ خلافا للسوفسطائية
٤٣ والحس قد يغلط
٤٥ واسباب العلم
٤٦ هو صفة يتجلى بها المذكور
٤٨ الحواس السليمة
٥٠ فان قلت السبب المؤثر فى آه
٥٢ والحواس جمع حاسة
٥٣ واما الحواس الباطنة
٥٥ والخبر الصادق
٥٨ وهو الخبر الثابت
٦٠ فان قيل خبر كل واحد لا يفيد
٦٢ والثانى خبر الرسول
٦٤ والمعجزة امر خارق
٦٧ واما قولهم الدليل هو
٦٩ فهو علم بمعنى الاعتقاد
٧١ فان قيل الخبر الصادق
٧٣ قال واما العقل
٧٥ فهو سبب للعلم ايضا
٧٥ قال بناء على كثرة الاختلاف
٧٨ والنظرى قد يثبت بنظر آه
٧٩ قال وما يثبت منه
٨٢ وهو مباشرة الاسباب
٨٤ قال والالهام المفسر
٨٦ فيخرج صفات الله
٨٩ ان قام بذاته فهو عين
٩١ وهو اى ماله قيام بذاته
٩٤ وعند الفلاسفة لا وجود
٩٩ والاكوان هى الاجتماع
١٠٠ فنقول الكل حادث
١٠١ واما الاعيان
١٠٧ اسم لجميع ما يصلح علما
١١١ ومن مشهور الادلة
١١٣ يعنى صانع العالم واحد
١٢٠ اذ الواجب لا يكون الا قديما
١٢٢ الحى القادر المريد
١٢٥ والحق ان البقاء استمرار آه
١٢٧ والموجود لازم للواجب
١٣٠ ولا يتمكن فى مكان
١٣٥ وان الواجب لو تركب
١٣٩ فهو بكل شئ عليم
١٤٢ ازلية لا كما زعم الكرامية
١٤٨ فان ذات الله تعالى وصفاته
١٥٢ قال وهى صفة تؤثر
١٥٣ والسمع وهى صفة تتعلق
١٥٦ هو صفة ازلية عبر عنها
١٥٩ والدليل على ثبوت صفة آه
١٦١ والله تعالى متكلم بها
١٦٤ والقرآن كلام الله تعالى
١٧١ وذهب بعض المحققين
١٧٢ قال والاختراع ونحو ذلك
١٧٩ ان الحكم بتغاير الفعل آه
١٨٠ ورؤية الله بمعنى الانكشاف
١٨٣ اجيب بان المراد بالعلة آه
١٨٦ واجبة بالنقل
١٩٠ والله خالق افعال العباد
١٩٧ وللعباد افعال اختيارية
٢٠٢ والكسب مقدور وقع
٢٠٧ وصحة التكليف يعتمد
٢١٠ والمقتول اى كل مقتول
٢١٣ والله تعالى يضل من يشاء
٢١٥ وعذاب القبر للكافرين
٢١٦ وسؤال منكر ونكير
٢١٨ قوله والبعث
٢٢١ والكتاب المثبت
٢٢٢ والحوض والصراط حق
٢٢٦ واحتجت الخوارج
٢٢٩ ويجوز العقاب على الصغيرة
٢٣٤ وذهب المعتزلة ان من
٢٣٥ الايمان فى اللغة التصديق
٢٣٧ فاعلم ان الايمان فى الشرع
٢٣٨ وذهب جمهور المحققين
٢٣٩ واما الاعمال اى الطاعات
٢٤١ لا تحقق للشئ بدون ركنه
٢٤٤ والسعيد قد يشقى
٢٤٥ قال وفى ارسال الرسل
٢٤٧ وهى امر يظهر بخلاف
٠٠٠ العادة
٢٥١ والملائكة عباد الله تعالى
٢٥٣ والمعراج لرسول الله محمد
٠٠٠ عليه الصلوة والسلام
٢٥٥ لا يبلغ ولى درجة الانبياء
٢٥٧ ثم الاجماع على ان نصب
٠٠٠ الامام واجب
٢٦١ ولا ينعزل الامام بالفسق
٢٦٣ قال من اشراط الساعة
٢٦٤ والمجتهد مأمور بطلبه
٢٦٥ ورسل البشر افضل
٠٠٠ تمت

م

حافظ کتب رضا افندی طرفندن ... کتبخانه‌سنه وقف ایدلمشدر.
۱۰ محرم ۱۳۲۴

حاشیه عصام

نمره
۲۴۰

R.4
2610

حاشية عصام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى دعانا الى دار السلام * باوضح سبيل هو دين الاسلام * وارجح دليل هو خير الانام * بل هو افضل الرسل الكرام * صاحب معجزة باقية على صفحة الايام * هى افضل كتاب وافصل خطاب وافصح كلام * محمد النبى الامى عليه التحية والسلام * صلى الله عليه وعلى آله العظام * خير آل اليهم احكام الشرايع والاحكام وعلى صحبه الذين صحبهم الدين على ابلغ نظام * وحفظوا قواعد العقايد عن الانثلام (وبعد) فيقول العبد المتوسل الى الله المبين القوى المتين * ابراهيم بن محمد عربشاه الاسفراينى عصام الدين فهذه فوائد بل موائد * قربت بها من اراد ان يطالع شرح العقايد * ويجمع زوائد عوائد هى اتم الزوائد * وهى التى الى تدقيق النظر وتحديد البصر نعم القائد * ولشوارد ابكار الفكر صد الصدائد جمعت صراح العقليات المطابقة لصحاح النقليات * فيها عوائد لمن اعتاد الارتداع من الخياليات والوهميات * وجعل شيخ الاسلام للاصول والعقايد * عقله الوافى بالاتصال بالمبدأ الفياض وذهنه

اقربت نسخه

الصافى

الصافى عن كدر الاهمال بالاعمال والارتياض وكان شرب به من انهار خمسة صافية ليس لها سادى ولا تركب لتحصيل نفائس الاراء وفرايد المعانى الابحر ابادى فاياك وهذه المائدة الشريفة الموضوعة للكرام لو لم يصف انهارك عن قذى الاوهام ولم يغلب على نهارك ضوء مصابيح اسهارك المنورة للظلام ولم يتسخر وهمك لعقلك وفهمك بجامع فضلك ولم تكن من فضلاء الانام فان للكلام هناك درجات اخرى بل هو احرى بان يتلو شاهده (سبحان الذى اسرى) اللهم كما انعمت آدم وكما اسست اقم فانالسنا الا الا ظاهر ولبس عنا ما يسند الينا فى الظاهر انصرنا يا ناصر واعطنا اوفر من كل وافر وكما ادخلتنا فى الدنيا مسافرا اخرجنا عنها كالمسافر * قال الشارح (بسم الله الرحمن الرحيم) متبركا ببركاته * ثم قال (الحمد لله المتوحد بجلال ذاته) اقتداء بكتاب الله عز وجل وببعض سوره وعملا بروايتين مشهورتين لحديث الابتداء حيث جاء فى رواية (كل امر ذى بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو اقطع) اى قليل البركة وفى اخرى (كل امر ذى بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اقطع) وعملا بما شاع بين ائمة ذوى قدر فى غاية الارتفاع وما يتوهم انه لا يمكن الجمع بين الروايتين لتنافى الابتدائين بامرين (فيندفع بان التنافى بين الابتدائين الحقيقيين دون الاضافيين كما فيما نحن فيه (اذا ابتداء الامر المتبرك فيه انما يكون حقيقيا باول اجزاء البسملة (والابتداء بالاضافة الى المتبرك فيه ثابت لهما لا بما اشتهر ان الابتداء بالبسملة حقيقى وبالحمد اضافى لانه غير مطابق للواقع (وتقديم البسملة لتقدمه فى الكتاب (وقد يأول الحديث بجعل الباء للاستعانة او الملابسة ولا استحالة فى الابتداء بشئ باستعانة امرين اومع ملابسة امرين وملابسة الابتداء بهما يجوز ان يتحقق فى الامور القولية بان يجعل احدهما جزء اول والآخر خارجا عنها مذكورا قبلها بلا فصل

قلت وفى بحر آبادى تورية الى المحشى المشهور بالبحر آبادى (للطابع)

وفى الامور الفعلية بان يقارن احدهما الجزء الاول من الفعل والآخر يتقدمها بلا فصل (ورد الاول بان جعل الباء للاستعانة ينافى جعل شيء منهما جزء من المبتدأ اذ لا يكون جزء الشيء آلة له فلم يكن ارباب التأليف عاملين بالحديثين حيث جعلوهما جزئين من تأليفاتهم كما هو الظاهر (وكذا لا يتحقق الابتداء مع الملابسة بهما اذا جعلا جزئين بل الابتداء باحدهما مع التلبس به وهو ما جعل منهما جزء اول ويمكن دفعه بان العمل بالحديث ليس الا العمل بما يحتمله (فمن جعلهما جزئين جعل الابتداء فى الحديث اضافيا والباء صلة الابتداء (ومن جعل الباء للملابسة او للآلة يجعلهما خارجين او احدهما جزء *قال الشارح (المتوحد بجلال ذاته) جاء توحد بمعنى بقى واحدا ذكره القاموس (وتوحد بالربوبية وتوحد فلان برأيه استقل به ذكره الاساس وتوحده الله تعالى بعصمته عصمه بنفسه ولم يكله الى غيره ذكره الصحاح وغيره (والظاهر ان التركيب من قبيل الثانى والتوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف آخر فيه والتوحد بالفعل عدم مشاركة فاعل آخر فتوحده بجلال الذات اختصاص جلال الذات به (ولك ان تجعل التركيب من قبيل الاول بجعل الباء فى قوله بجلال ذاته للملابسة (ومن الثالث اى المتوحد للاشياء بخلقه بسبب جلال ذاته وكمال صفاته فلم يشاركه فى ملكه خالق (ففيه رد على من قال العباد خالقون لافعالهم ومن قال معنى التوحد بجلال الذات ان جلال ذاته ليس له من غيره فلا يساعده العبارة فان قلت كل احد متوحد بصفته اذ لا يقوم صفته بغيره قلت المراد التوحد بنوع صفته وقد يجاب بان المراد التوحد بالصفات المتناهية فى الكمال بمعنى انها ليست لغيره واضافة الصفة اليه بعد ربطه بالتوحد لانه بالواقع له تعالى كما يقال علامة الرجل لحيته (يقال فى وصفه بذاته الجليلة رد على المعتزلة حيث حكموا ان الاشياء والواجب متشاركة فى الماهية متميزة بالاحوال والاوصاف (وهذا انما يصح

لو اريد بالذات الماهية واما لو اريد ما يقابل الصفة فلا والمراد بجلال الذات الذات الجليلة حتى كانه عين الجلال على طبق كمال الصفات وقد جعل المحمود متوحدا بجلال الذات وكمال الصفات قصدا الى حصر استحقاق الحمد الذاتى والعرضى فيه تقريرا لتخصيص الحمد به *قال الشارح (المتقدس) اى المتطهر يقال تقدس اى تطهر (بنعوت الجبروت) اى فى اوصاف الكبرياى اوصاف تستلزم الكبر وهو الرفعة فى الشرف والعظمة (عن شوائب النقص وسماته) اى علاماته ومقابلة النعوت بشوائب النقص وسماته تفيد التقسيم اى كل نعت له برىء عن شائبة نقص وسماته (فلا يرد ان التقدس عن الشوائب لا يستلزم التنزه مطلقا فالاولى ترك صيغة الجمع وما احسن هذين الفقرتين قد قارن فى كل منهما النفى بالاثبات فجمعت بين الصفات السلبية والايجابية مع تقدم النفى على طبق كلمة التوحيد فان التوحد فى الذات الجليلة والصفات الكمالية ينفى الشريك فى هذه الامور (وكذا التقدس فى نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته يتضمن نفى النقص وعلاماته فى نعوت الجبروت واثباتها *قال الشارح (والصلوة) دعاء بنزول كل رحمة على نبيه ولا يلزم منه حرمان غيره عن الرحمة لان ما ينزل عليه يعود الى غيره لانه رحمة للعالمين *وقوله (المؤيد) اما على صيغة اسم المفعول كما هو المشهور اى المنصور فى دعوى الرسالة (او على صيغة اسم الفاعل اى الناصر دعواه (وانما جعل الحجج مؤيدات مبالغة فى وضوح نبوته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات ويكون الحجج الدالة عليها مؤيدات لها (ولما كان فى جعل الحجج مؤيدات ايهام ضعفها دفعه بوصفها بالسطوع ولا شبهة ان الحجج هى المعجزات والبينات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البينة هو الشاهد واضافة الساطع الى الحجج اما اضافة البعض الى الكل او الصفة الى الموصوف والظاهر

سواطع حججه وواضحات بيناته ؛ وضمير حججه بظاهره الى محمد عليه
الصلوة والسلام ويحتمل الرجوع اليه تعالى (قيل اورجع الى الله
تعالى لافاد ان آياته عليه السلام اعظم من آيات سائر الانبياء (وفيه
بحث* قال (وعلى آله واصحابه) اعاد كلمة على ردا على الشيعة حيث
حكموا بمنع الفصل بين النبي عليه السلام وآله بكلمة على شرعا
ونقلوا فى ذلك اثرا (والآل جاء بمعنى اهل البيت وهو المشهور
فى كلمة الصلوة (وجاء بمعنى الاتباع ويحتمله المقام فذكر اصحابه
تخصيص بعد التعميم فان الاصحاب الذى لاقوا النبي عليه الصلوة
والسلام داخلون فيه * وقوله (هداة طريق الحق وحماته)
اما وصف للآل والاصحاب اوالاول للاول والثانى للثانى (ووصف
الاصحاب بالهداة على طبق قوله عليه السلام (اصحابى كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم * قال الشارح (وبعد) اى اما بعد بدليل الفاء
واماهذه لمجرد التأكيد فانها تكون لمجرد التأكيد كما تكون للتأكيد
والتفصيل (صرح بذلك الرضى فلا حاجة الى تكلف التمحل
التقدير التفصيل والاجمال (وقيل الفاء لتوهم اما وكل من تقدير
اما وتوهمه وان صرح بهما سيد المحققين وتبعه من جاء بعده
محل نظر (لان الرضى صرح بان تقدير اما مشروط بكون مابعد
الفاء امرا او نهيا وما قبلها منصوبا به او بمفسر به فتأمل ٧
(فالتوجيه الوجيه للفاء انه لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكر
سيبويه فى زيد حين لقيته فاكرمته (وجعل الرضى قوله تعالى
(واذ لم يهتدوا به فسيقولون منه ولااشكال لعطف هذا الكلام
على الحمد والصلوة مع انهما جملتان انشائيتان لان هذه الجمل
ايضا يحتمل الانشاء بان يكون الغرض منها مدح العلم والمختصر
(او لان الكلام مبنى على عطف القصة على القصة (ومنهم من
قال الواو عوض من اما وليست بعاطفة * قوله (فان مبنى علم

والآل الذين
نسخه

الآل والاصحاب
نسخه

٧ امر بالتأمل لان وجه
ضعف اعتبار التوهم
لايظهر بدونه لان اشتراط
التقدير لايوجب اشتراط
التوهم ووجهه ان الرضى
لم يجد فى استعمالاتهم
الفاء بدون الشرطين والا
لا يصح منه دعوى اشتراط
تقديرا اما بهما فلم نجد اعتبار
التوهم بدونهما ايضا منه

الشرايع والاحكام واساس قواعد عقايد الاسلام) اقول مبنى
علم الشرايع والاحكام اولا وبالذات وهو المتبادر من العبارة
ليس الاالمسائل الكلامية وهى بعض علم الكلام (واما البعض
الآخر منه وهو الموضوع والمبادى فبنى تلك المسائل التى عنيت
بقوله قواعد عقائد الاسلام فضم مع المبنى اساس قواعد
عقائد الاسلام يصح قوله (هو علم التوحيد والصفات) جريا
على كون الكلام عبارة عن المسائل والمبادى والموضوع لانه
انسب بمقام الترغيب الى العلم (ووجه آخر هو ان المراد بعلم
الشرايع والاحكام معرفة الشرايع والاحكام الجزئية التى
تحدث آنا فآنا لواحد واحد من المكلفين (وبعقايد الاسلام
العقايد القائمة بآحاد اهل الاسلام واضافة القواعد اليها بيانية
لانها مبانى الاعمال اذلا يصح بدونها (ولا شك ان مبنى المعرفة
المذكورة والعقايد المذكورة علم الكلام اذ العقايد انما تصح بالعرض
عليها والاتزان بها والحكام الجزئية انما تثبت وتحقق بها لانها
فرع ثبوت الحاكم والرسول (قال فى شرح المواقف الاحكام
المأخوذة من الشرع قسمان احدهما مايقصد به نفس الاعتقاد
كقولنا الله سميع بصير وهذه يسمى اعتقادية واصلية وعقايد
وقد دون علم الكلام لحفظها (والثانى مايقصد به العمل وهذه
تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها
(وقيل المراد بقواعد عقايد الاسلام الكتاب والسنة لان العقايد
يجب ان يستفاد من الشرع ليعتد بها ويتوقف ثبوتهما على
المسائل الكلامية ولا دور لان الكلام مبنى الكتاب والسنة ثبوتا
وهما مبناه اعتدادا ويتجه عليه ان كونه مبنى علم الشرايع والاحكام
ايضا ليس الا باعتبار كونه مبنى الكتاب والسنة فالفقرة الثانية تكرار
الاولى (ويجاب عنه بانه ترق فى المدح فان كونه مبنى الكتاب والسنة

ظاهرة
نسخه

واضح من الثانية دون الاولى لانه من لوازم مفهومها ولبس
مقصودا من حاق اللفظ فيها كما فى الثانية (والاوجه ان يقال
يستفاد من الاولى انه مبنى العلم ومن الثانية انه مبنى الاعتقاد وان كان
جهة كونه مبنى الامرين واحدة فاين الثانية من الاولى (وقيل
قواعد العقايد ادلتها للتفصيلية وعلم الكلام مبناه لان مباحث
النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار * قال الشارح (هو علم
التوحيد والصفات) يعنى العلم المتعلق بالتوحيد والصفات وهو كلام
اهل السنة فان المعتزلة للغلو فى التوحيد نفوا الصفات فكلامهم
علم التوحيد الصرف وللتنبيه على ارادة المعنى الاضافى (قال
الموسوم بالكلام) لئلا تنصرف العبارة الى المعنى العلمى فتفوت
هذه الدقيقة اذ تخصيص الوسم بالكلام يفيد انه لم يقصد بعلم
التوحيد والصفات الوسم (وهذا احسن مما قيل انه نبه على ان الوسم
الثانى اشهر (على ان فيه يوهم ان الوسم الاول اشهر حتى لم يحتج فيه
الى التصريح بالوسم * قوله (المنجى) صفة ثانية لعلم التوحيد
والصفات (وفيه تعريض بالحكمة النافية للصفات والكلام
نفاة الصفة (وغياهب الشكوك) شدايد ظلماتها ولاشك ان ظلمات
الشك اشد من ظلمة الوهم وقد ضمن اضافة الغيهب الى الشك
واضافة الظلمة الى الوهم تشبيه العلم بالنور والجهل بالظلمة وكلا
التشبيهين شايعان (والمراد بالشك والوهم اما معناهما او الادلة
الضعيفة المبنية عليها المذاهب الضعيفة * فان قلت من العقايد
السمعيات التى لا طريق اليها الا السمع والسمع قد لا يفيد اليقين
فكيف يكون فى الكلام نجاة عن ظلمة الوهم (قلت الوهم ظلمة
فى اليقينيات دون الظنيات * قال الشارح (وان المختصر
سماه مختصرا ٧ لا لانه اختصر من كتاب كالتلخيص بالنسبة الى المفتاح
ومختصر ابن الحاجب بالنسبة الى المنتهى بل لانه اختصر فيه

العمل نسخه
للامرين نسخه
بالثانى نسخه
بالاول نسخه

٧ وصاحب المختصر هو ابو حفص عمر بن محمد بن احمد بن اسمعيل بن محمد بن لقمان السمرقندى الحنفى قال الذهبى يقال له مائة مصنف توفى سنة سبع وثلثين وخمسمائة وللحنفية نسفيون سواه م

المسائل المدللة المفصلة فيها اختلاف المخالفين عن الادلة
والاختلاف واقتصر على ايرادها (وذلك ان تجعله من قبيل سبحان
الذى عظم جسم الفيل وصغر جسم البعوض ووجه تسميته بالعقايد
انها عقايد صرفة بخلاف الكتب المبسوطة فانها ممتزجة من
الخلافيات والمبادى مما ليس بعقايد بل وسائل الى علم العقايد
والاجتناب عن الفواسد * وقوله (قدوة) بمعنى المقتدى به
واضافة العلماء الى الاسلام اضافة اسم الفاعل الى المفعول
او اضافة الجزء الى الكل كما لا يخفى على اهله واضافة النجم الى الملة
والدين اما اضافة النجم الى مقره ففيه تشبيه الملة والدين بالسماء
فى العلو والشرف ومدح النجم بالاستقرار فيه او اضافته الى ما
يستضئ منه ففيه مدحه بانه يضئ الملة والدين او اضافته الى
الطريق فان النجم يسلك به الطريق الذى ليس بواضح ففيه
مدحه بانه المقتدى فى الدين يتمسك به فى سلوكه (والملة والدين
متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار (فان الملة من الاملال بمعنى
الكتابة صار اسما للدين من حيث انه يكتب (والدين الطاعة صار
اسما له من حيث انه يطاع والكتابة شعار العلماء والاطاعة شعار
الاتقياء (ففى اضافته الى العبارتين تلويح بانه جمع بين العلم والتقوى
وصار فيها المقتدى (ودار السلام الجنة سميت به لسلامة اهلها
عن الاغراض والامراض (ولانهم يخاطبون فيها بتحية هى سلام
عليكم طبتم (ويحتمل ان يكون من قبيل بيت الله جعلت دارا
لله تشريفا وتكريما لها فالسلام المضافة هى اليه من اسمائه
تعالى (او اضيفت الى الله تعالى لانه كما يرى الرجل فى داره يرى
المؤمنون ربهم فيها والاخير من تحفة الفقير * وقوله (من هذا
الفن) بيان لغرر الفرائد ودرر الفوائد (قدم عليها رعاية
للسجع (وفيه تقديم الحال على ذى الحال المجرور وكانه رجح

المفصلة التى نسخه
الى احكام العقايد نسخه
صارت نسخه
من الاعراض نسخه

مذهب الكوفى لقوة شاهده (والغرر جمع غرة وهى فى الاصل
بياض فى جبهة الفرس فوق الدرهم اشتهرت فى كل شريف
واضح (والفرائد جمع فريدة وهى الدرة الكبيرة الثمينة سميت فريدة
لانفرادها فى الصدف اوجوف البحر على ماقيل اولانفرادها فى بلد
اوفى ظرف الصيرفى نسخه
او اقليم اولانفراد مالكه كذلك على ماللعقل اليه دليل (والدرر
جمع درة (والفوائد جمع فائدة وهى مااكتسب من علم اومال وجعل
ما اكتسبته نسخه
المقاصد العلمية فوائد يصح بكلا الاعتبارين بعد جعلها دررا
وفرائد (وقد جعل الفن بحرا يستخرج منه الدرر فى ضمن جعل ما
فى مختصره درر او فرائد * وقوله (فى ضمن فصول) يعنى به فى ضمن
عبارات أخذا من فصل الخطاب سماها فصولا امالانها مفصل
تفصل نسخه
بين الحق والباطل اولانها يفيد معانيها مفصولة عن غيرها متميزة
غير ملتبسة به على الوجهين الذين ذكرا فى فصل الخطاب والاول
هنالك الراجح المستطاب ليكون * قوله (واثناء نصوص) افادة لاعادة
* وقوله (هى للدين قواعد) صفة لفصول بوصف مدلولاتها
والضمير للدرر فالجملة حالية لكنها خالية عن الواو ولايخفى على
زكى لطافة اضافة الجوهر الى اليقين فانه لامحالة لكل عرض
جوهر (والفصوص جمع فص للخاتم وهو مثلث وجعل الجوهرى
الكسر لحنا وطعنه القاموس بانه وهم طعنا (والتهذيب) التنقيح
والاصلاح وتنقيح الشعر تهذيبه (وتبيين المعضلات) وهى مشكلات
لايهتدى لوجه حلها من داء عضال عجز الطبيب عن معالجته
يكون على وجهين بان يؤتى بحلها وتشييد اركانها وتوضيح بيانها
* وقوله (مع توجيه للكلام فى تنقيح) يحتمل وجهين احدهما
توجيه منقح احاطه به التنقيح وثانيهما توجيه فى ضمن التنقيح اى
نقحته بحيث صار موجها وكذا قوله (وتنبيه على المرام فى توضيح)
يحتمل ارادة تنبيه فى غاية الوضوح وارادة التنبيه على المراد فى ضمن

التوضيح يعنى لم يأت بتوضيح لايفيد بان يكون توضيح الواضح بل
بتوضيح لولم يكن لبقى المرام خفيا غير لايح (وغب الشئ بالكسر
عاقبته (والكشح الجنب وطى الكشح عن الشئ كناية عن الاحتراز
عن الاعراض نسخه
عنه والظاهر انه اراد بالاملال ماهو لازم الاطالة والارجح
ان يحمل على املال يلزم الايجاز المخل حيث لايفهم المعنى (والتجافى
التجاوز (والاقتصاد مابين الافراط والتفريط (والاطناب يقابل
الايجاز (والاخلال مقابل للاطالة فكانه وضع الاخلال مقام الايجاز
رعاية للسجع ففاته رعاية جانب المعنى لرعاية جانب اللفظ والاطناب
بدل من طرفى الاقتصاد بدل البعض من الكل والاخلال عطف عليه
(وقيل ملاحظة العطف سابقة على الابدال فالمجموع بدل الكل
من الطرفين فكان يستحق اعرابا واحدا الا انهما اعربا بجعل
الطرفين متعددا وهما فى حكم متبوعين والاوجه ان يقال اجرى
الاعراب على كل منهما مع ان المجموع مستحق لاعراب واحد لان كلا
منهما قابل للاعراب ففى اعراب احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح
كما يقولون فى جاء القوم واحدا واحدا حيث اعرب واحدا واحدا
جاءنى القوم نسخه
اعرابين مع ان المجموع حال واحد (والرشاد) بالفتح الاهتداء والمراد
حالة واحدة نسخه
بنيل العصمة نيل العصمة عن الخطاء كما هو اللايق بمقام التصنيف
ويحتمل ان يراد نيل العصمة فى الدين يعنى لبس اعتمادنا على الكلام بل
بمعنى لبس اعتمادى نسخه
على الله (والسداد) بالفتح الصواب من القول والعمل * قال الشارح
(وهو حسبى ونعم الوكيل) هذا التركيب مما اورد عليه الشارح ان فيه
عطف الانشاء على الاخبار حيث قال عطف نعم الوكيل وهو
انشاء على حسبى بتأويل يحسبنى وهو خبر اوعلى جملة وهو حسبى
ورده السيد السند بوجوه اما اولا فبانه عطف على حسبى بلا تأويل
بجملة حتى يكون خبرا اذ يجوز عطف الجملة التى لها محل من الاعراب
على المفرد وبالعكس (واما ثانيا فبانه يجوز عطف الانشاء على الخبر

فيما له محل من الاعراب يدل عليه قوله تعالى * حسبنا الله ونعم
الوكيل * قطعا اذ ليس الواو من المحكى اذ لا مجال للعطف فى المحكى
بل هى للحاكى (واما ثانيا فبانه يجوز عطف ونعم الوكيل بتقدير وهو
نعم الوكيل على جملة وهو حسبى لانه حينئذ جملة خبرية متعلق خبرها
جملة انشائية لانه فى تقدير هو مقول فى حقه نعم الوكيل اذ الانشاء
لايقع خبر المبتداء الا بهذا التأويل كما هو المشهور المطابق للحق
(واعترض على الثانى من وجوه بان نعم الوكيل فى الآية يصح
ان يكون عطفا على حسبنا وعلى حسبنا الله بتقدير وهو نعم الوكيل
فكيف يجزم بانه ليس العطف من المحكى (ويمكن دفعه بانه ليس
للمعترض ان يدفع عن نفسه صحة العطف فى الآية بذلك لانه
لو اعترف لم يمكن لاعترافه موقع (ويمكن ان يزاد فى الوجوه ان نعم
لاعتراضه نسخه
الوكيل عطف على حسبى بتقدير مقول فى حقه نعم الوكيل
اذ المعطوف على الخبر فى حكم الخبر فكما يجب فى جعل الانشاء خبرا
هذا التأويل يجب فى عطفه على الخبر ايضا (ومما زيد انه عطف على
بعد التأويل نسخه
جملة وهو حسبى وهو لانشاء التوكل وينتقل الكلام حينئذ الى عطفه
على قوله والله الهادى الى سبيل الرشاد ويحتاج الى جعله انشاء المدح
وبعد ان ينتقل الكلام الى عطفه على قوله فحاولت وجعله انشاء مدح
لشرحه بعيد جدا * قال (اعلم ان الاحكام الشرعية) لايخفى انه
ينبغى ان يراد بالحكم هنا ما سيأخذه فى تعريف الفقه وقد حقق
فى التلويح ان المراد بالحكم فى تعريف الفقه نسبة امر الى آخر ايجابا
اوسلبا (وحمله على الحكم المنطقى المسمى بالتصديق فاسد (وعلى
الحكم المتداول بين الاصوليين وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء والتخبير تعسف نشأ من صاحب التوضيح (فنحن نقتصر
والتخيير نسخه
على تفسير الحكم بالاسناد المذكور ونعرض عن التفصيل الذى لايليق
بهذا المقام (فان اردت التفصيل فعليك بالتلويح فان المقام مقام

الاقتصار والتنقيح (والمراد بالشرعى ما يؤخذ من الشرع لاماية وقف
على الشرع والا لم يصح جعل العلم المتعلق بها مقسما لعلم التوحيد
والصفات واحترز به عن الاحكام المتعلق بكيفية العمل المأخوذة لا
من الشرع كالاحكام الطبية والنحوية الى غير ذلك لئلا يدخل العلم
بها فى علم الشرايع والاحكام (وعن الاحكام النظرية الغير الشرعية
لئلا يدخل العلم بها فى علم التوحيد والصفات (والمراد بالتعلق
بكيفية العمل انها نسب بين الاعمال واحوالها التى هى كيفيات
واوصاف لها تذكر فى الجواب عن السؤال عن العمل بكيف
مذكور نسخه
(والمراد بالتعلق بالاعتقاد انه ليس القصد الى هذه الاحكام الا
للاعتقاد بها (وانما اختار فى تعيين الفقه التعرض بطرفى احكامه
وفى تعيين الكلام التعرض بالاعتقاد الذى هو الغرض من تدوينه
لان ظهور كون الاول فرعية وعملية وكون الثانى اصلية اعتقادية
دائر على هذا التعرض بهما (وتسمية الاولى فرعية اما لانها فرع
الثانية ثبوتا واعتدادا اذ لا عمل لعامل بدون اعتقاد صحيح (واما
الاعتقاد الصحيح نسخه
لان القصد الى العلم بها فرع القصد الى العمل بها حتى لو لم يكن
قصد العمل لم يكن العلم بها ملتفتا اليه (ولذا يلغو الفقه فى الاخرة
دون الكلام (وقس عليه تسمية الثانية اصلية واحفظ الوجه الثانى
فانه من المبدعات (وينبغى ان يراد بما يتعلق بالاعتقاد مالا يشمل
التصوف وعلم الاخلاق حتى يصح قوله (ويسمى اصلية واعتقادية)
لان التصوف يحصل بالكشف المتفرع على العمل فلا يكون اصلية
(وعلم الاخلاق لايتوقف عليه علم الشرايع والاحكام (الا ان يقال
علم الاخلاق ليس المقصود منه الاعتقاد بل هو لتحصيل الخلق
(وبالجملة انما قال ومنها ومنها ولم يقل اما واما لعدم انحصار
الاحكام الشرعية فيما ذكره (ونقل عن الشارح ان المحكوم عليه
فى قوله (منها ما يتعلق) كلمة منها لا ما يتعلق كما هو المشهور

في تفسير قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا الآية م

اذ المقصود بالافادة حال ابعاض الاحكام لاحال مايتعلق وانه بعض الاحكام الشرعية وجعل من التبعيضية محكوما عليها واسما مما استخرجه الشارح من القوة الى الفعل صرح به فى شرح الكشاف * قال (العلم المتعلق بالاولى) اما بمعنى اليقين او الملكة فان العلم يطلق عليهما واما ان الفقه من الظنيات فكيف يطلق ففروع عنه فى كتب اصول الفقه وليس التفصى عنه ههنا من الفقه وبارادة اليقين خرج التقليد فانه لايسمى علم الشرايع والاحكام ولايطلق العالم على المقلد لكن بقى علم الله تعالى وعلم جبرائيل وعلم الرسول مطلقا مع انه ليس من الفقه (والعلم بما هو من ضروريات الدين كالعلم بوجوب الصلوة ونظايره ومما يستوى فى معرفة المتدين وغيره على مذهب الشافعية فانه لا يسمى فقها عندهم (ولايبعد ان يفرق بين علم الشرايع والاحكام و بين الفقه فيجعل الاول اعم لكن فى جعله فى مقابلة علم التوحيد والصفات نوع اباء عنه وكما انه يسمى العلم المتعلق بها علم الشرايع والاحكام كذلك يسمى المسائل به ويحتمله العلم المتعلق بها لان المسئلة يتعلق بالحكم تعلق الكل بالجزء * قوله (يسمى علم الشرايع والاحكام لما انها لاتستفاد الامن جهة الشرع ولايسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها) فيه نشر على ترتيب الالف ومعنى انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ان شيئا منها لايستفاد الامن جهة الشرع بخلاف الثانية فان بعضا منها قد يستفاد من العقل والا فمجموع الثانية ايضا لايستفاد الامن جهة الشرع واما تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام لانها التى يتداولها القضاة والحكام وشاع ان يرجع فيها اليهم اهل الاسلام هذا (فنقول وبالله التوفيق الاشبه ان يسميه علم الشرايع والاحكام لانه علم يختلف فيه الشرايع باختلاف الامم والانبياء والاحكام كذلك بخلاف علم

التوحيد والصفات فانه لايختلف فيه الاديان واحكامها واختلاف الفرق فيه لعدم الاطلاع على ما هو حكم الله لالاختلاف احكام الله تعالى * قوله (وبالثانية علم التوحيد والصفات) من قبيل العطف على معمولى عاملين مختلفين على مذهب من جوزه مطلقا لاعلى مذهب من جوزه بشرط ان يكون المعمول الاول مجرورا لان المعمول الاول هنا مجموع الجار والمجرور لا المجرور فقط كما فى قولهم فى الدار زيد والحجرة عمرو (يرد عليه انه مما يتعلق بالاعتقاد وعده الشارح فى التلويح من الاحكام الاعتقاديه الاصلية قولهم الاجماع حجة ولاخفاء فى انه علم الاصول فبيان علم التوحيد والصفات غير مانع (واجيب عنه بان هذا الحكم من حيث انه يتوسل به الى استنباط الحكم الشرعى من الاجماع من الاصول وحينئذ ليس مما يتعلق بالاعتقاد ومن حيث يجب الاعتقاد بكونه حجة وان من لايعتقد كونه حجة يخرج عن الاسلام مسائل علم التوحيد والصفات (وبهذا الاعتبار هو مما يتعلق بالاعتقاد وبهذا تبين ان من مسائل الاصول ماهو من الاحكام الشرعية لان حجية الاجماع مما يؤخذ من الشرع وواسطة بين مايتعلق بكيفية العمل وبين مايتعلق بالاعتقاد ومن موجبات عدم حصر الكلام الشرعية فيهما وان من قال الاصول ليس احكاما شرعية يعنى المأخوذة من الشرع فلا يكون واسطة فقد غفل * قوله (لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده) نبه على التفاوت بين علم الشرايع والاحكام ومباحث التوحيد والصفات بايراد الضمير فى الاول والاسم الاشارة فى الثانى للتنبيه على فضله بالتعظيم المستفاد من تبعيده وكلا الحكمين اما على كل منهما او على كليهما على الترتيب وبالجملة هذا لاينافى كون مباحث الكلام اشهر مباحثه كما سنذكره لان كون كل منهما او كليهما اشهر مما عداهما لاينافى كون الكلام اشهر مما عداه على انه يجوز ان يكون

الراد والمجيب الخيالى نسخه

وقت التسمية بهذا الاسم هذه المباحث اشهر ويصير بعد ذلك
مباحث الكلام اشهر فيسمى العلم به ايضا لذلك (وكون مسئلة
التوحيد ومسئلة الصفات اشهر من مسئلة اثبات الصانع توجيهه
ان الوجود انما يتصف بالكمال بالتوحيد والاتصاف باوصاف
الكمال فاثبات التوحيد والصفات اشهر (على ان فى التوحيد نجاة
عن فساد الشرك الشايع بخلاف اثبات الوجود اذلا منكر لوجوده
الشرك بالصانع نسخه
قال الله تعالى (ولئن سئلتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله)
ففائدته اجل وبهذا اندفع مايقال ان وجود مباحث اخرى سوى
بحث التوحيد والصفات عند القدماء الذين موضوع الكلام
عندهم ذات الله غير ظاهر لان مباحث الاحوال والافعال والنبوة
غيرظاهرة نسخه
والامامة وغيرها لا تخرج عن بحث الصفات مألا وبحث الامامة
من الفقهيات الا عند بعض الشيعة (لان المتبادر من الصفة ما
يعد الوجود فاثبات الواجب خارج عن مباحث التوحيد والصفات
(على ان المراد بمباحث التوحيد والصفات مباحث عنونت ببحث
التوحيد وبحث الصفات فيخرج منهما ماعداها من النبوة والاحوال
وبحث نسخه
والافعال (وقيل المراد من الصفات الصفات الذاتية الوجودية
وقيل المتبادر نسخه
ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة من مباحثها
(قلت ولذا لم يجعل التوحيد من مباحثها (ويعرف من هذا وجه
عدم الاقتصار على علم الصفات مع ان التوحيد ايضا راجع الى
اثبات الصفة * قوله (وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين)
دفع لما يتجه على دعوى الشرف لجميع مقاصد الكلام من انه
كيف يكون شرفا وهو بدعة مذمومة فى الشرع غاية الذم
حتى بالغ الفقهاء فى المنع عن الاشتغال به وطعنوا فيه قوله (لصفاء
عقائدهم ببركة صحبة النبى صلى الله عليه وسلم) هذا علة لصفاء
عقايد الصحابة وقوله (وقرب العهد) علة لصفاء عقائد التابعين

(ولك ان تجعل علة صفاء عقائدهم بركة صحبة الصحابة (وصفاء
العقائد كناية عن البعد عن كدر تعرض الاوهام والشبه * وقوله (وقلة
الوقايع والاختلافات) اما مقابل لصفاء العقائد او من موجباته
والوجه هو الاول فتفطن وبالجملة قوله لصفاء عقايدهم متعلق بقوله
مستغنين قدم للتخصيص والاحتراز عن القاء الاستغناء عن العلم قبل
ان احدثت نسخه
معرفة وجهه *وقوله (الى ان حدثت) متعلق بالاستغناء يعنى
كانت هاتان الطائفتان العظيمتان مستغنين عن تدوين العلمين الى
ان حدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين حتى دون مالك من
التابعين الفقه (فلا يرد ماتوهم ان استغناء الطائفتين لم ينته الى زمن
الفتن لانهم لم يدركوها ولم يحتاجوا الى التدوين والا لدونوا ولا يحتاج
الى الدفع بان قوله الى ان حدثت تعلق بمحذوف يعنى ولم يدون الى
والبغى نسخه
ان حدثت الفتن بين المسلمين (بقى ان حدوث الفتن كان فى زمن
الصحابة ولم يدونوا (ولو قيل لم يظهر اختلاف الآراء ومايتبعه (قلنا
فالعلة هذا ولادخل لما تقدم (الا ان يقال ظهور اختلاف الآراء نشأ
مما تقدم فالتعرض له توطئة له (ومن وجوه الاستغناء انهم كانوا عارفين
بدقايق الكتاب والسنة بالسليقة او ملازمة اصحاب السليقة فكان يغنيهم
الكتاب والسنة عن تدوين العلمين (فلما حدثت الفتن وقل اصحاب
الممارسة والفطن وكان يندرس معرفة دقايق الكتاب والسنة ولم يبق
من اهلها الا واحد واحد دونوهما لئلا ينطمس اثرهما * وقوله
(وكثرت الفتاوى) كناية عن اختلاف المفتين فى الجواب فهى لبست
كثرة متفرعة على كثرة الواقعات حتى يحتاج الى ان يوجه تقديمه
وقديفتح نسخه
على الواقعات بانه لرعاية السجع (والفتيا والفتوى بالضم والفتح
ماافتى به الفقيه كذا فى القاموس (والمراد بالنظر المقابل للاستدلال
ما لاجل تحصيل التصور والاستدلال لتحصيل الكلام (كما ان
الاجتهاد والاستنباط للفقه (والاجتهاد للقاعدة (والاستنباط

للاحكام الجزئية المندرجة تحت القاعدة (والمراد بالاصول الادلة دون القواعد (فبيانه على ما اظهرنا بنيانه خال عن التكرار فلا يحوج الى الاعتذار بانه مغتفر فى الخطب * قوله (وسموا ما يفيد معرفة العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه) اورد عليه بان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية كما هو المشهور لا ما يفيده وقد تكلف فى دفعه بما لا يرضى بسماعها الاذان الكريمة ولا يذوقها الطباع السليمة (فتركناه لاهله واعرضنا عن دقايق كثيرة ابدعناها لاجله (وجئنا بدفع لبس فيه تكلف وهو انه يقتضى تعريفات العلوم المدونة ان معلوماتها مجرد المسائل (وما اشتهر ان اجزاء العلوم ثلثة ان معلوماتها المسائل والمبادى والموضوعات (والجمع بينهما لا يمكن الا بارتكاب مسامحة فى احدهما (فالشارح حفظ الحكم المشهور وجعل التعريفات مبنية على المسامحة ومن قبيل التعريف بما هو المقصود الاهم (وكانه اريد بتعريف الفقه مثلا انه اما يكون المقصود منه معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية (فعدل عن التعريف المشهور حفظا للتعريف عن المسامحة وخفاء البيان وقال ما يفيد معرفة الاحكام اى يشتمل عليها (كما قال التصور فى مثل البياض عرض يفيدك تصور البياض وتصور العرض وتصور النسبة بينها

الاحكام العملية نسخه

(و بعض المحققين جعل تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل بيان اجزاء العلوم مسامحة مبنية على عدما يشتد حاجة العلم اليه جزء منه مبالغة فى شدة الحاجة ولعله الاشبه بالحق و بالاتباع احق (ولك ان توجه كلامه على هذا التحقيق وتجعل المفيد معرفة جميع الاحكام ولماد معرفة كل احكم (ولو جعل التعريف للعلم بمعنى الملكة لم يتجه شئ (وقد جعل فى شرح التلخيص كون التعريف للملكة ارجح (وما يتعلق بفوائد قيود التعريف ودفع امور يتوجه اليه مبسوط فى كتب اصول الفقه ولا يسع هذا المقام و يضيق عنه دائرة الكلام

ولايسعه نسخه

* قوله (ومعرفة احوال الادلة الخ) عطف على معرفة الاحكام عند من له معرفة باساليب الكلام (والظاهر ان اللام فى الاحكام

اساليب نسخه

اشارة الى الاحكام العملية السابقة (ولا يبعد ان يقال اطلق الاحكام اشارة الى ان اصول الفقه لا يخص الفروع بل استنباط العقايد من الشرع ايضا يستعين به (ومزيد تفصيل التعريف يطلب من كتب الاصول فان التعرض له فى هذا المقام من الفضول * قوله (ومعرفة العقايد) لابد من قيد الدينية اى المنسوبة الى دين محمد عليه الصلوة والسلام ليخرج العلم الالهى للحكيم منه * قوله (لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام فى كذا) المشهور فيما بين المحصلين ان العنوان هو مدخول فى (قد ذكر ثمانية اوجه للتسمية بالكلام (وله تاسع لم يلتفت اليه وهو انه كان فى مقابلة المنطق للفلاسفة فسمى بالكلام كما سموا المنطق بالمنطق (لانه لم يعهد تسمية شئ بلفظ يناسب اسم ما يناسب الشئ (وربما توهم انه جعله مع ايراث القدرة على الكلام متحدا فى المال (ويحتمل قوله كالمنطق للفلاسفة الاشارة الى ذلك (ونحن نريك اوجها (الاول انه استغنى الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعالى لتمكنهم من تحصيل العقايد عنه فالرجوع الى هذا العلم لعجز عن تحصيلها بالكلام فهذا العلم نائب للقاصرين عن الكلام (الثانى انه امتاز عن عقايد الحكماء بمطابقتها لكلام الله

لمطابقتها نسخه

تعالى وحفظها عن مخالفته (الثالث انه لا يفيد الجوارح الا الكلام بخلاف الفقه فانه يفيدها العمل مطلقا (الرابع انه فى مقابلة التصفية التى مدارها على السكوت فسمى بما يقابل السكوت (الخامس انه فى افادة الاختصاص بالمبداء كلام الاختصاص فى افادة الاختصاص فيما بين الاشياء فسمى باسم مركب من كاف التشبيه واللام الا انه اجرى مجرى الاسماء المفردة فى الاستعمال لكونه على وزن المفرد فيه (والوجه الاول من الثمانية من قبيل نقل الاسم المشترك بين اجزاء

الدال الى تمام المدلول فيكون المنقول عنه معانى متعددة نقل عن
جميعها مرة واحدة (والاشبه انه كان تسمية المباحث كلاما فرع
تسميته كلاما تسمية لاجزاء باسم الكل تنبيها على ان كل جزء منه
فى شدة الحاجة اليه بمنزلة الكل (والتحقيق ان قولهم الكلام
فى كذا من قبيل اطلاق الكلام على حصة منه بمعونة الالف واللام
فانه للعهد التقديرى (وهذا لا يصلح للنقل اذ لا ينقل اللفظ
بالوضع التركيبى (ولوسلم فاللفظ الذى ينقل عنه هو المعرف
باللام (والوجه الثانى من قبيل تسمية الكل باسم الجزء لان الكلام
موضوع المسئلة وجزء الجزء جزء (والوجه الثالث من قبيل
تسمية الشئ باسم مسببه لان الكلام مسبب القدرة المسببة للعلم
(والوجه الرابع كالخامس (والسادس من قبيل تسمية الشئ
باسم سببه (وجعلها من تسمية المدلول باسم الدال وهم (والسابع
من تسمية المدلول باسم الدال (والثامن من تسمية الشئ باسم
المشبه به * وقوله فى الوجه الرابع (ولانه اول ما يجب ان يعلم) من
العلوم التى انما تعلم من التعليم لا من العلم والفرق بينه و بين ما يليه
ان تعليمه وتعلمه هو المدار فى هذا الوجه وتحققه وتعرفه لا بالتعلم
والتعليم فيما يليه (ولو اريد بالكلام فيه كلام الله لكان الفرق
فى غاية الوضوح (والمراد بقوله (فاطلق عليه اطلق عليه اولا
والالغا (اما ذكر الاول فى قوله لانه اول ما يجب ان يعلم من العلوم
(اوقوله ثم خص به (وقوله فى الوجه الخامس لانه انما يتحقق
بالمباحثة وارادة الكلام من الجانبين حكم اغلبى (ومما يقضى منه
العجب ما قيل ان الحصر فى قوله انما يتحقق يغنى عن قوله وغيره
قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب * وقوله (ولانه اكثر العلوم
خلافا و نزاعا) يقال كونه اكثر من الفقه محل التردد (ودفعه بانه
لا نزاع فى الفقه لان لكل ان يعمل باجتهاده بخلاف الكلام وقوله

(لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية) مبنى
على ان بعض الادلة القطعية ليست الا الادلة السمعية (و بهذا
اندفع ما يتوهم ان هذا ينافى ما فى شرح المواقف ان العقائد يجب
ان يؤخذ من الشرع ليعتد بها لكن الحق هو هذا اذ ما يتوقف
عليه الشرع لا يعقل تأييده بالشرع (وكيف لا وكون بعض الادلة
القطعية غير مؤيدة بالسمع لكونها عين السمعية لا ينافى كون جميع
العقائد مأخوذة من الشرع (ولا خفاء فى تأييد ثبوت ما يتوقف
عليه الشرع به (والتغلغل) الدخول على ما فى القاموس (والكلم
كما يأتى بمعنى الجرح يأتى بمعنى التأثير باحدى الحاستين السمع
والبصر ذكره البيضاوى فى تفسير قوله تعالى فتلقى آدم من ربه
كلمات * قوله (هذا هو كلام القدماء) اى المسمى بالكلام بهذه
الوجوه هو كلام القدماء واما تسمية كلام المتأخرين كلاما (افمن
تسمية الكل باسم الجزء (وبهذا تبين وجه تقديم وجوه التسمية على
بيان كلام المتأخرين (وقيل هذا اشارة الى ما يفيد معرفة العقائد اى
من غير خلط الفلسفيات والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر
وجه التسمية عقيب ما ذكر من كلامهم (وكانه يريد ان التسمية
بهذه الوجوه لما وقعت منهم والا فالتسمية وقعت من المتأخرين
* قوله (ومعظم خلافياته الخ) انما قال معظم خلافياته لانهم
قد يخالفون اليهود والنصارى فى بعض معتقداتهم فان لليهود
معتقدات باطلة فى الآخرة والتعريض لهم فى قوله تعالى وبالاخرة
هم يوقنون (وقد فصل نبذا منه فى تفسير الآية الكريمة اصحاب
التفسير (وللنصارى اعتقاد الذوات القديمة الثلثة (ولا يخفى ان
المقصود ان ليس له خلافيات كثيرة مع الحكماء كالكلام الذى
هو للمتأخرين ولا يفى به العبارة اذ من الفرق الاسلامية الحكماء
الاسلاميون (الا ان يقال يتبادر من الفرق الفرق المشهورة المرتقية

بعد ورود الشرع به
نسخه

لهذه نسخه

الى ثلثة وسبعين والحكماء ليست منهم والمراد بكون معظم خلافهم
مع الفرق الاسلامية انه معظم ما بين فى الكلام كونه مخالفا لاعتقاد
اهل الحق لان اكثر خلافهم مع تلك الفرق (حتى يرد ان مخالفتهم
مع الحكماء اكثر كما قيل لانه لا يسمى المسئلة التى بينهما صاحب
المذهب خلافيا (وان كان مخالفا فيه مع غيره والمراد بالخلاف مع فيها
الفرق الخلاف مع جنس الفرق لان معظم الخلافيات مع متعدد نسخه
من الفرق و ذلك بين * قوله (لما ورد به ظاهر السنة و جرى
عليه جماعة الصحابة) التخصيص بظاهر السنة دون ظاهر
الكلام غير ظاهر (وكانه خص التعرض بالسنة و جماعة الصحابة
توطئة لتسمية اهل الحق باهل السنة والجماعة * قوله (وذلك ان
رئيسهم واصل ابن عطا اعتزل عن مجلس الحسن البصرى رحمه الله)
يقال اعتزل اى تنحى جانبا كذا فى القاموس (و فى الصحاح
اعتزله وتعزله بمعنى (و فى المقدمة اعتزله بيك سوشد ازوى فالعربى
اعتزل مجلس الحسن واعتزلنا فذكر عن بجعل العربى على وفق
الفارسى وعدم المحافظة على استعمال العرب والتقرير الاثبات يقال
قر بالكلام واستقر اى ثبت واستقر واقره وقرره فيه اى اثبته (ولا يخفى
ان مقتضى السوق اثبات المنزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة والمراد
به حد الواسطة بين الايمان والكفر لا الاعراف الذى اثبت بعض
السلف بين الجنة والنار لمن يستوى حسناته مع سيئاته على ما ورد
فى الحديث الصحيح لكن مآلهم الى الجنة ولا يكون دار الخلد ولاطفال
المشركين على ما قال بعض (او لمن مات على فترة من الرسل على ما
قاله بعض لان مذهبهم ان صاحب الكبيرة يخلد فى النار وانما قال
و يثبت المنزلة بين المنزلتين ولم يقتصر على قوله (ان مرتكب الكبيرة
ليس بمؤمن ولا كافر فرقا بين قوله هذا وقول الحسن كما سيجئ
ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فانه لا يثبت

بهذا القول الواسطة بين الكفر والايمان بل ينفى الكفر على سبيل
المجاهرة ويثبت الكفر المبطن الذى هو النفاق (وحجة الواصل على
اثبات المنزلة بين المنزلتين على ما نقله الشارح فى شرحه للكشاف
عند تفسير قوله تعالى (يضل به كثيرا و يهدى به كثيرا وما يضل
به الا الفاسقين) عن كتاب الغرر والدرر للشريف المرتضى الشيعى
ان الناس مختلف فى اسماء اهل الكبائر من اهل الصلوة على احوال
(فالخوارج يسمونهم كافرين (و المرجئة المؤمنين (و الحسن
البصرى واتباعه منافقين فالاسم المتفق الفسق وباقى الاسماء
مختلف فالحق الاخذ بالمتفق وتسميتهم فاسقين غير مؤمنين ولا كافرين
(وقال صاحب الكشاف فى تفسير الآية المذكورة معنى كونهم
بين بين ان حكمهم حكم المؤمنين فى انه يناكح و يوارث و يغسل
و يصلى عليه و يدفن فى مقابر المؤمنين وهو كالكافر فى الذم
واللعن والبرائة عنه واعتقاد عداوته وان لا تقبل شهادته (قال
الشريف المرتضى على ما نقله الشارح عن كتاب الغرر فى شرح
الكشاف فى تفسير الآية المذكورة واصل مولى بنى مخذوم وقيل
بنى هاشم ولقب بالغزالى لانه كان يجلس مجلس الغزالين عند رضيع
له منهم (و كان مولده سنة ثمانين ومات سنة احدى وثلثين
ومائة وصحب اباهاشم عبدالله بن محمد الحنفية واخذ عنه * قوله
(فسموا المعتزلة الخ) يتبادر ان تسميتهم هذا لقول الحسن اعتزل عنا
(وقال فى شرحه للكشاف قال عبد القاهر البغدادى سمى المعتزلة
لان الحسن طرده عن مجلسه حين قال المنزلة بين المنزلتين فاعتزل
عنه الى سارية من سوارى مسجد البصرة واظهر بدعته فقال
الناس انه اعتزل الامة (ونقل عن كتاب الغرر انه لما قال الواصل
بالمنزلة بين المنزلتين * قال عمرو بن عبيد القول قولك وانى
اعتزلت مذهب الحسن فسموا المعتزلة لذلك (و قيل ان قتادة

لما جلس مجلس الحسن بعده وقع بينه و بين عمرو ونفرة فاعتزل
عمرو ومنزلة قتاده واجتمع عليه جماعة من اصحاب الحسن وكان
قتاده اذا جلس مجلسه يقول ما فعلت المعتزلة * قوله (وهم
سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع
وعقاب العاصى على الله تعالى ونفى الصفات القديمة عنه) فى شرح
المقالة النصيرية ووجوب العوض واللطف على الله تعالى (والثواب
هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالتعظيم والاجلال
والعقاب المضرة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالاستحقاق
بالاستخفاف نسخه
(واللطف كل ما يقرب العبد الى الطاعة و يبعده عن المعصية
كارسال الرسل وتعيين الائمة (والعوض غير مختص بالمطيع بل يشمل
الاطفال والبهايم على الآلام التى وصلت اليها هذا كلامه (ولا يخفى
انه كان الاولى ان يقول لقولهم بوجوب الاصلح على الله تعالى لانه
اشد انتظاما بما نقله من مناظرة الاشعرى (والعدل ضد الجور وما تقرر
بما نقل نسخه
فى النفوس انه مستقيم كذا فى القاموس (فالمراد اما انهم يثبتون العدل
الى الله تعالى اما بمعنى عدم الجور واما بمعنى ما تقرر فى النفوس انه
مستقيم (واما انهم اصحاب العدل الغير الجائرين او الثابتين على ما تقرر
فى النفوس انه مستقيم (ولا يبعد ان يكون العدل بمعنى التوحيد كما
فسر به قوله تعالى * ان الله يأمر بالعدل والاحسان * قال (ثم انهم
توغلوا فى علم الكلام) فى القاموس اوغل فى البلاد والعلم ذهب و بالغ
وابعد كتوغل (والتشبث التعلق (والتشبث بذيل الفلسفى كناية
عن دنائة رتبتهم وسفالتها فى الفلسفة (فبناء امرهم عليها ليس
على وجه الاحكام والاتقان * وفى قوله (فى كثير من الاصول) زيادة
الايقان نسخه
توبيخ (اذ بناء الاصل الاسلامى على الفلسفة التى تنفيها اصول
الاسلام خارج عن طور العقل (نعم لا وصمة فى الاقتداء بهم فى طرق
الاستدلال وتصحيح النظر * وقوله (وشاع مذهبهم الى ان قال)

﴿ يقتضى ﴾

يقتضى انتهاء شيوعه بهذا الوقت (وليس كذلك الا ان يقال المراد
شيوع مذهبهم بين جميع الناس من غير مخالفة احد الى ان قال الخ
(والاشعر ابو قبيلة من اليمن لانه ولد وعليه شعر منهم ابو موسى
الاشعرى من الصحابة (والجبائى منسوب الى جبى بالضم والقصر
وتشديد الباء وفتحها بمعنى كورة بخوزستان لان ابى على وابنه اباهاشم
منها (لاقرية قرب يعقوبا (ولاقرية بنهروان منها ابو محمد بن
على بن حماد المقرى ولاقرية قرب هيت منها محمد بن ابى العز كذا
ذكره القاموس (وفى بعض الحواشى قيل انه مخفف موضع بقرب
قوله وفى بعض الحواشى المراد به حاشية بحرابادى م
كازرون (وما ذكره فى ثلثة اخوة يجرى فى كل ثلثة اخوة كانت
اولا (والصغير ليس بمطيع اى منقاد للامر ولا عاص لانه ليس بمأمور
* وقوله (ان الاول يثاب بالجنة) اى فى الجنة والا فنفس الجنة
ليس ثوابا ولا مستلزما له كيف والصغير فى الجنة مع انه ليس بمثاب
* وقوله (والثانى يعاقب بالنار) فيه نظر والاولى بجهنم * وقوله
(والثالث لا يثاب ولا يعاقب) وان كان فى الجنة (وكون الجنة دار
ثواب ليس بالنسبة الى كل من فيه فان الملك فيه ولا يثاب بل بالنسبة
الى المكلفين * وقوله (فادخل الجنة) يعنى به مثابا والا فهو غير محروم
من دخول الجنة (ولك ان تستغنى بتفريع قوله فادخل عن التقييد
اذ المراد الدخول المتفرع على الايمان والاطاعة والصغير محروم عنه
* وقوله (لو كبرت) من باب علم اى طعنت فى السن * قوله (فبهت
الجبائى) البهت كالنصر الاخذ بغتة والحيرة وفعلهما كعلم ونصر
وكرم ومجهول ايضا والصفة مبهوت لا باهت ولا بهيت (يقال
قد اطال الشيخ الاشعرى المسافة على نفسه فى الزام الجبائى (ويمكن
الزامه بان الاصلح بحال العبد ان لا تقع عنه معصية وان يكون
فى غاية العلم فوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب بهته (وليس
بشئ لان للعبد اختيارا تاما على اصلهم حتى يجعلون ارادة الشر منه

غالبة على ارادة الله خيره فيجب على الله اصلح ماهو تحت قدرته (قيل
لايلزم ذلك معتزلة بغداد لان مذهبهم وجوب الاصلح فى الدين
والدنيا معا بمعنى الارفق فى الحكمة والتدبير فى نظام العالم (وانما يلزم
معتزلة بصرة الذين مذهبهم وجوب الاصلح بمعنى الانفع فى الدين
والجبائى منهم اعتبر جانب علم الله تعالى فاوجب عليه تعالى ما علم
نفعه (و بعضهم اعتبر جانب الانفع سواء كان فى علم الله تعالى انفع
اولا (فاوجب تعريض ماعلم الله الكفر منه للثواب فلا يلزم عدم اماتة
الكبير بل اماتة الصغير (ونحن نقول قد اراد الله ظهور الحق وغلبة
اهل السنة والجماعة والا فلم يكن البهت واجبا على الجبائى فله ان يقول
الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح اخر فوقه
بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر [اولعله]
ابويه واخويه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حيوته [نسخه]
فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له واعله كان فى نسله
صلحاء وكان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية مصلحة الكثيرين فات
الاصلح له (ولاتلمنى فيما ذكرت لك مع ان امداد شيخ السنة على احق
سيما وهو استاد الاستاد ابى اسحق الاسفرائنى الذى هو واحد من ابائى
الذين افتخر بهم واغلب فى النسب بهم من سوائى لانى لااقدر
ان اكتم الحق وان كان على وهو خير عصام يعتصم به لدى [ولكن نسخه]
لله الحمد على خير نعمه ومزيد لطفه وكرمه * وقوله (فسموا) اى [يعصم به]
اولا فلا يرد تسمية الماتريدية ايضا بهذا الاسم لانه بعد تسميتهم اوضمير [نسخه]
سموا لمن اشتغل بحفظ ظاهر السنة وما مضى عليه الجماعة (ولك
ان تجعل الماتريدية داخلة فى من تبعه (لانه اول من سن ابطال
مذهب المعتزلة واحياء ماورد به السنة وان كانوا مخالفين له فى بعض
المسائل (اذ بهذا لايخرجون عن المتابعة كما لم يخرج تلميذه بذلك [اذ بذلك]
عن متابعته اعنى الاستاد ابى الاسحق الاسفرائنى اسكنهما الله فرادس [نسخه]

الجنان * قوله (ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية) اى اللغة العربية
(وخاض فيها الاسلاميون) قال صاحب الكشاف الخوض الدخول
فى الباطل واللهو فى تفسير قوله تعالى * وخضتم كالذى خاضوا *
ركما يمكن ان يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره من التمكن من
ابطال الفلسفة يمكن ان يكون للتمكن من رد مذهب المعتزلة
المتشبثين باذيال الفلاسفة فى كثير من الاصول بل هو انسب بحالهم
والكلام المخلوط به كلام القدماء والمدرج فيه كلام المتأخرين
ففى ضمير ادرجوا فيه مسامحة واستخدام (ولما جعل المتأخرون
موضوع الكلام الموجود بما هو موجود او المعلوم من حيث يتعلق
بها اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا دخل فيه الفلسفة كلها
فلا وجه لقوله (معظم الطبيعيات والالهيات و بعض الرياضيات)
ولم يتعرض بوجه ادراج المنطق لان مذهبه ان المنطق لم يدرج فى
الكلام وخالفه السيد السند الائمة فى ذلك وقال يلزم احتياج
اعلى العلوم الشرعية الى المنطق وشنع الشارح تشنيعا مفرطا
فى تجويز احتياج الكلام الى المنطق كتجويز احتياج الاصول الى
النحو والصرف (والحق معه كيف وجعل العلم الشرعى محتاجا الى
الفلسفة يوجب ارجاع المسلمين اليها مع انهم يمنعون عنها فلذا
جعل المنطق جزءا من الكلام لئلا يحتاج اعلى العلوم الشرعية
الى الفلسفة و بهذا تبين انه لايلزم جعل العلوم العربية لمعرفة
الادلة السمعية جزءا منه لان احتياج اعلى العلوم الشرعية الى
ماليس بغير شرعى لامحذور فيه * وقوله (هذا هو كلام المتأخرين)
يتجه عليه انه لايتعين بما ذكره كلام المتأخرين لانه لم يتعين
المدرج فيه من معظم الطبيعيات والالهيات ونبذ من الرياضيات
(ويمكن ان يدفع بان المقصود ليس تعيين كلام المتأخرين لانه
لاشغل له به بل بكلام القدماء فلا يهمه الا تعيينه وانما مطمح نظره [لايشتغل به نسخه]

الفرق بين الكلامين وهذا القدر يكفى * قال (وبالجملة هو
اشرف العلوم) اى ما يطلق عليه الكلام (ففى الضمير استخدام
بعد استخدام (وجهات شرف العلوم ثلثة لا تعدوها شرف
الموضوع والغاية وقطعية الحجج (وعد بعضهم كون المسائل اقوم
من جهاته وجعل السيد السند راجعا الى قطعية الحجج (واما كونه
محتاجا اليه للاحكام الشرعية والعلوم الدينية وكون معلوماته — الاحكام نسخه
العقايد الاسلامية فلم يعد من جهاته لكنه مما تتلقاه العقول بالقبول
(وربما يتكلف بارجاعها الى واحد من الثلثة (فارجع فطنتك
الكافية هل تجدها بذلك الوافية (ولا وجه لترك بيان شرفه
بالموضوع سيما فى كلام القدماء الذى موضوعه ذات الله تعالى
(وكون براهين العلم الحجج القطعية لا يخص بهذا العلم اذ براهين — لايختص نسخه
العلم لايكون الا حججا قطعية (فالاولى وكون حججها براهين مؤيدا
اكثرها بالادلة السمعية قال (وما نقل عن السلف الخ) وهذا
تأويل قول ابى يوسف رحمه الله انه لايجوز الصلوة خلف المتكلم
وان تكلم بحق لانه بدعة بانه يعنى ان التكلم على وجه التعصب
بدعة (وقولهم من طلب التوحيد بالكلام فقد تزندق معناه طلب
التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة و سلامة طبع و هداية من
الملك العلام وما روى انه عليه السلام قال (عليكم بدين العجائز) — من انه نسخه
فقد دفعه صاحب المواقف فى بعض النسخ والقاصد الافساد
فى عقائد المسلمين وفى بعضها والقاصد عقايد المسلمين وحينئذ معنى
القصد الكسر على اى وجه كان (او الكسر بالنصف ذكره
القاموس * قال (ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود
المحدثات على وجود الصانع) الاولى الاستدلال بالمحدثات لان
مبنى الكلام ليس على الاستدلال بل هو الاستدلال وليعم الاستدلال
بوجود المحدثات وباحواله (وكانه اراد ان المبنى مشتمل على الاستدلال

بوجود المحدثات لانه قد يكون باحوالها (ولم يقل بوجود الممكنات
ليشعر بطريق استدلالهم وهو الاستدلال من الحدوث او الحدوث
مع الامكان كما هو طريقهم (واما طريقة الحكيم فالاستدلال بالامكان
وظاهر العبارة هو اول الطرق (والمراد بصفاته صفاته فى الجملة (وكذا
افعاله اذ بعضها سمعى كالكلام وحشر الاجساد (والمراد بقوله
ثم منها فى الجملة اذ ليس لجميع صفاته دخل فى السمعيات (وكلمة من
ابتدائية اى ثم الاستدلال منه فيؤل الى معنى الباء فاندفع ان الصحيح
ثم بها (والاظهر ان تقدير قوله (ثم منها الى السمعيات) ثم
الوصول منها الى السمعيات لا ثم الاستدلال والا لكان المناسب
على السمعيات ولا حاجة الى قوله (وتحقق العلم بها) لان التنبيه — بالمنبه نسخه
على الوجود يستلزم تحقق العلم بها وتصدير الكتاب بالمتنبه لا بالتنبيه
الذى هو فعل المؤلف ففى العبارة مسامحة ولا يخفى ان التنبيه لايخصص
وجود ما نشاهد بل يعم المشاهد وغيره وكانه اراد جنس ما يشاهد — لايخص نسخه
هذا ثم اقول لما كان مبنى علم الكلام على ثبوت حقايق الاشياء
وتحقق العلم بها اذ لولم يثبت ولم يتحقق العلم لم يكن معنى لدعوى
حشر الاجساد ووجود الجنة والنار وارسال الرسل الى غير ذلك
فالشروع فى مقاصد الكلام فرع ابطال قول السوفسطائية
فلذا صدر الكتاب بقوله * قال اهل الحق اهل الامر واليه واهل — فان اهل الحق نسخه
المذهب من يتدين به (فالمعنى الاول يناسب المعنيين الاولين للحق
والثانى البواقى (والمعنى الثانى للحق انسب بقوله (قال والثالث بالعلم
الذى فيه (ثم الخامس ثم الرابع فلم يراع الترتيب (ثم المقصود
بالنقل مجرد وجود الحقايق وتحقق العلم بها كما يتبادر من سياق كلام
الشارح فاعرفه (والقول باحتمال ان يكون المقصود بالنقل مجموع
ما فى الكتاب من العجائب فانه يمنعه قوله (خلافا للسوفسطائية)
اذ ليس هو مقصودا بالنقل كما لا يخفى * وقوله فيما بعد (والالهام

ليس من اسباب معرفة الشئ عند اهل الحق) فبناء ما بنى على هذا الاحتمال كالرقم على الماء والتمسك بالخيال (ثم الحق من اسمائه تعالى ايضا وجاء بمعنى الجزم والاحتياط ايضا فالتعبير على الاول عما عدا السوفسطائية باهل الحق لانهم اثبتوا الحق تعالى دون السوفسطائية لانهم لما انكروا حقايق الاشياء لم يثبتوا الحق تعالى (والتعبير عن اهل السنة والجماعة على الثانى باهل الجزم والاحتياط مناسب جدا فانهم حفظوا ظاهر السنة وما جرى عليه الجماعة ولم ينصرفوا عنه لداعى العقل ما امكن وهو الجزم والاحتياط (قال وهو الحكم المطابق للواقع) من فتح الباء رعاية لكون حقيقة الحكم باعتبار مطابقة الواقع اياه فقد غفل كل الغفلة لانه ليس بناء الفرق بين الحق والصدق فى هذا المقام على هذا الاعتبار يدل عليه قوله واما الصدق الخ وقوله وقد يفرق وقوله وقد يطلق على الاقوال الظاهر فيه على القول وقوله (باعتبار الاشتمال على الحكم) يفيد تقييد القول بالخبرى والمطابق دون العقائد والاديان والمذاهب لانها لا تشتمل غير الخبرى بل هو لمجرد تقييدها بالمطابقة وبالحيثية قال (واما الصدق فقد شاع فى الاقوال خاصة) يعنى دائرة الحق اوسع تحيط بما لا تحيط به الصدق فلذا اختير على الصدق ليذهب نفس السامع فى وصف اهل الحق كل مذهب ممكن (قال وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع وفى الصدق من جانب الحكم (فان قلت لو كانت حقيقة الحكم مطابقة الواقع اياه لكان الحق هو الواقع ولساغ ان يقال واقع حق وواقع باطل ولم يوصف الواقع بشئ منهما على ان البطلان نهاية الذم ولا ذم للواقع بعدم مطابقته للاعتقاد وانما يعود الذم الى الاعتقاد (قلت تفسير الحقيقة بمطابقة الواقع للحكم مسامحة وحاصله كون الحكم بحيث يطابقه الواقع كما ان معنى الصدق كون الحكم بحيث

ما يبنى نسخه

وهو ان المراد باهل الحق اهل الحق فى هذه المسئلة فهم ما عدا السوفسطائية او اهل الحق فى جميع ما فى الكتاب فهم اهل السنة والجماعة منه

عدم مطابقة الحكم للواقع

يطابق الواقع فيكون صفة الاعتقاد دون الواقع (فان قلت وصف الاعتقاد بمطابقة الواقع لافادة تحققه وعدم بطلانه فما الفائدة فى وصفه بمطابقة الواقع اياه قلت الفائدة المبالغة فى ثبوته بحيث صار مستحقا الان يعتبر احق بالثبوت من الواقع فتعتبر المطابقة فى الثبوت من جانب الواقع ويجعل اصلا للواقع ففى احق مبالغة ليس فى الصدق ففى هذا الفرق ايضا ظهر وجه اختيار الحق على الصدق * قال (حقايق الاشياء ثابتة) لم يقل الاشياء ثابتة لانه لا ينافى مذهب العندية بل المنافى له ثبوت الحقايق بان الشئ شئ فى حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الاعتقادية * قال (حقيقة الشئ ماهية ما به الشئ هو هو) جمع الحقيقة مع الماهية فى مقام تفسير الحقيقة تنبيها على ان الاظهر اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما وان الفرق بينهما اقل كما يدل عليه قوله (وقد يقال لكنه خلاف ما هو المشهور مما ذكره صاحب التجريد من انه تطلق الماهية غالبا على الامر المعقول والذات والحقيقة عليهما مع اعتبار الوجود هذا (قال بعض المحققين يعنى الوجود الخارجى وهو المتبادر عند الاطلاق وحمل قوله (وقد يقال على انه قد يقال فى تفسير الحقيقة فى بيان قوله حقايق الاشياء تنبيها على ان حمل الحقيقة ههنا على الماهية الموجودة ضعيف لانه تتجه عليه ما يحتاج فى دفعه الى التكلف مما ذكره بقوله فان قيل آه بخلاف حمله على معنى الماهية بعيد (وقد اجتمعوا على ان الماهية مشتقة عما هو يعنى مأخوذة عنه بالحاق ياء النسبة (ولو قيل بانها مأخوذة عما هى لكان اقل اعلالا (وبعد فى صحة الحاق ياء النسبة بما هو على قاعدة اللغة نظر ولا يوجد له نظير واظن انه منسوب الى لفظ واصله مائية قلبت الهمزة هاء كما يقال هياك فى اياك وله نظائر فانه يقال لما يجاب به عن السؤال بكيف كيفية نسبة الى لفظ كيف ولما يجاب به عن السؤال بكم كمية نسبة الى لفظ كم والمراد بقوله ما به

يعنى سيد شريف جرجانى

الشئ هوهومابه الشئ هوالشئ بمعنى امر باعتباره مع الشئ يكون
الشئ هوالشئ ولايثبت باثباته للشئ الانفسه بخلاف الجزء والعارض
فانه باعتباره مع الشئ واثباته للشئ يكون الشئ غيره فانك اذا اعتبرت
مع الانسان الانسان لايكون الانسان الاالانسان ولو اعتبرت معه
الناطق يكون الانسان الناطق ولواعتبرت الضاحك يكون الانسان
الضاحك و بهذا التحقيق سهل عليك ماصعب على كل ناظرفيه
من التمييز بين ماهية الشئ وعلته بهذا التعريف ونجوت عن تكلفات
لبس فى مقام الدفع الاتصلفات (ومن ان احد الضميرين زائد و يكفى
ما به الشئ هواى مابه الشئ الشئ لانك عرفت ان الضمير الاول ضمير
الفصل لافادة انه مابه الشئ ليس الا الشئ وليس ضميرا راجعا الى
الشئ (ومماذكره الشارح فى شرح المقاصد ان هذا التعريف انما
يتم على مذهب من قال ان الماهية غيرمجعولة والا لاتنقض بجاعل
الماهية ماهية وانه يرد على كل تقدير الذتى لانه مابه الماهية الماهية
وان كلمة الباء الدالة على السببية تقتضى الاثنينية (وقد يقال هوهو
علم فى الاتحاد وبه متعلق بالاتحاد المقصود منه فالمعنى ما يتحد معه
الشئ (وليس بشئ فان هوهوعلم فى اتحادهما ولايرتبط به به الشئ
بل يكون زائدا * قال (كالحيوان الناطق للانسان) فيه انه يمكن
تصورالانسان بدون الحيوان الناطق فان تصور المجمل لايستلزم
تصور المفصل انما لايمكن تصورالحيوان الناطق بدون الانسان لعدم
امكان تصور المفصل بدون المجمل فبناء هذا الكلام على ايهام
العكس الا ان يقال المراد بالمثال مجمل الحيوان الناطق مع قطع النظر
عن تفصيله فان التفصيل خارج عن الماهية (ولهذا لايجوز ان
عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق والجواب فى قولنا الانسان با
الناطق لضرورة وضع مفصل الماهية منزلها كما لايخ
من سلك مباحث المقول فى جواب ما هو وانما مثل بقوله ا

يعنى نسخه
من التميز نسخه
الاتضييعات نسخه
ان نسخه
صيغة نسخه
منزلتها نسخه

الناطق ليحصل مغايرة يصح معها النسبة الى الانسان قال بخلاف
مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه يحتمل ان يراد
الامكان الخاص وان يراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود وعلى
الاول يختص البيان ببعض ماليس بماهية وعلى الثانى يعم كل ماليس
بماهية من الذاتى والعرضى فانه يمكن تصور الانسان بدون تصور
ذاتيه بان يتصور بالوجه لابالكنه وايضا والضاحك يمكن تصوره
اخطارا بدون تصور ذاتيه ولازمه البين كذلك * وقوله (فانه من
العوارض) اما ان يرجع الضمير فيه الى مثل الضاحك والكاتب واما
ان يرجع الى مايمكن تصور الانسان بدونه مطلقا وحينئذ يحتاج الى
تخصيص ما فى قوله ما يمكن بالمحمول ليصح قوله من العوارض
و يتجه عليه انه يستفاد منه ان العرضى محمول يمكن تصور الشئ بدونه
فيدخل فيه الذاتى لانه يمكن تصور الشئ بدونه ٣ بان يتصور بوجه ما
مفصل الماهية كما عرفت (وتخرج عنه اللوازم البينة بالمعنى الاخص
فانه لم يمكن تصور الشئ بدونها الكنه يمكن تصور الماهية اخطارا
بدون تصورها كذلك ولاينفع لدفع الخروج انه يمكن تصور الماهية
بدون اللازم البين لان معنى اللزوم ان يكون اخطار الشئ مستلزما
لتصور الخارج فيصح ان يتصور الماهية بدون لازمها تصورا غير
اخطارى لان غاية ماقيل انه يكفى فى اللزوم استلزام الاخطار تصور
الشئ ولايلزم ان لايكون لازم الشئ بحيث لايتصور بدونه اصلا
ولاينفع ايضا ماقيل ان اللزوم معناه ان يكون تصور اللازم عقيب
زمان تصور الملزوم فامتاز عن الذاتى لان غاية الامران يقال يكفى
فى اللزوم ذلك ليصح الحكم بلزوم النتيجة للمقدمتين وان لايمكن
اجتماع الاحكام فى زمان واحد واما انه لالزوم مع معية زمان التصور كما
فى المتضائفين فمما لم يقل به احد * قال (وقد يقال ان الماهية باعتبار
تحققه الخ) اعتبار التحقق على وجه العروض واعتبار الشخص على

وعلى التقديرين يعم نسخه
وايضا نسخه
٣ ولايخرج عنه اللوازم البينة بالمعنى الاخص فانه وان لم يمكن تصور الشئ بدونها لكنه يمكن تصور الماهية اخطارا بدون تصورها نسخه
اذ غاية نسخه
بل

وجه الجزئية لان الهوية فى المشهور هو الشخص وهو المركب من التشخص ففى العبارة اغلاق ويمكن ان يدفع بان المراد بالتشخص المعنى المصدرى اى باعتبار كونه متشخصا وكونه متشخصا عبارة عن كون التشخص بمعنى التعيين جزأ منه وبالجملة لا يتجه ما قيل ان الشارح جعل الهوية بمعنى الماهية المعروضة للتشخص والمشهور انه نفس الشخص المركب من التشخص * قال (والشئ عندنا الخ) يريد بضمير المتكلم مع الغير الاشاعرة (اذ البصرية والجاحظ من المعتزلة قالا هو المعلوم (وقال الناشى ابو العباس هو القديم وفى الحادث مجاز (وقال الجهمية هو الحادث وقال هشام هو الجسم (وترادف الثبوت والوجود والتحقق والكون ايضا مذهب الاشاعرة والا فعند المعتزلة الثبوت اعم من الموجود والممكنات ثابتة فى العدم عندهم (فقوله قال اهل الحق اريد به اهل السنة والجماعة لا جميع مخالفى السوفسطائية على ما جوزه البعض (والا فلا يفيد قوله (حقايق الاشياء ثابتة) كون الموجودات متحققة فى الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد والمقصود بالتنبيه فتأمل (ولم يقل الشئ والموجود مترادفان لظهور كذبه اذ المشتق لا يراف الجامد ولا يخفى ان اشتقاق الموجود من الوجود واشتقاق اسم الفاعل من التحقق والثبوت والكون يمنع الترادف وان استعمال الكون ناقصة وتامة يدل على ان معناه اعم من الوجود فى نفسه والوجود لغيره وعدم استعمال الوجود والكون والتحقق ناقصة يدل على ان معناها الوجود فى نفسه * وقوله (معناها بديهى التصور) رد صريحا على من قال معناها نظرى (وعلى من قال معناها ممتنع التصور (وعلى من قال كونه بديهى التصور نظرى اشارة حيث لم يستدل على دعوى بداهة التصور واقتصر على الدعوى كما يفعل فى البديهيات * قال (فان قيل فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون

والثبوت نسخه

لغوا) هذا متفرع على تفسير الحقيقة والشئ والثبوت (فان قلت لا يتجه هذا لو حمل الحقيقة على معنى الماهية فان الماهية يحتمل ان لا يكون موجودة كيف ووجود الكلى مختلف فيه فهل هو متفرع على قوله (وقد يقال الخ) قلت ليس المراد بثبوت الحقايق وجود نفس الحقيقة حتى يعود البحث فيه الى الاختلاف فى وجود الكلى اذ لا يختص المخالفة فيه السوفسطائية (بل المراد ثبوت الحقايق سواء كان ثبوته عين ثبوت الفرد حقيقة او مجازا (فان قلت يكفى فى كون الحكم مفيدا كونه ردا على المنكر واى افادة اقوى مما هى مع منكر للحكم المنكر قلت هذا الحكم لا يقبل الانكار وليس انكار السوفسطائية للحكم بالثبوت على الامور الثابتة فى نفس الامر فكما لا بد من توجيهه حتى يصير مفيدا لا بد من توجيهه ليصير قابلا للخلاف (ويمكن دفعه بان قولنا الامور الثابتة ثابتة انما يكون لغوا اذا كان الكلام مع من اعتقد اتصاف الافراد بالامور الثابتة (واما من لم يعتقد وجوز انتفاء الموضوع فلا (وكيف لا ولو اقتضى التعبير عن الشئ بمفهوم وجوده واتصافه به لم يتصور كذب الحكم بانتفاء الموضوع (وبان المراد بثبوت المحمول الثبوت الغير التابع للاعتقاد ليصلح ردا على السوفسطائية التى تدعى ان ثبوت الاشياء تابع للاعتقاد (قال قلنا المراد ان ما يعتقد) حاصل الجواب ان المراد بالاتصاف بالعنوان الاتصاف بحسب الاعتقاد (وكما يمكن التعبير عن الافراد بمفهوم متصفة هى به بحسب نفس الامر يمكن التعبير عنها بالمفهوم المتصفة هى به بحسب الاعتقاد (وليس المراد ان حقايق الاشياء مجاز عما نعتقده حقايق الاشياء فانه توجيه سمج كما لا يخفى ولك ان تريد بحقايق الاشياء حقايق الاشياء فى المرائى وبحسب بادى الرأى فلا يكون التعبير مبنيا على اعتقادنا مختصا بنا بل يكون تعبيرا مشتركا بين الكل * واما قوله (ونسميه بالاسماء) فلا مدخل له

فائدة نسخه
هى رد للحكم المنكر نسخه
ليحكم بالثبوت
نسخه

في الجواب (ولايظهر لذكره مرجع ومآب (ولك ان تتكلف وتقول
هذا اشارة الى جواب آخر وهوان قولنا حقايق الاشياء ثابتة اجمال
احكام مفصلة هى ان الانسان موجود والفرس موجود والسماء
موجود الى غير ذلك (ولاخفاء فى افادة المفصلات المكتسبة بهذا
المجمل وتوهم سلب الفائدة انما نشأ من المجمل المقصود به الاشارة
الى الامور المفصلة (ولايبعد ان يرجع هذا الجواب على الاول بان
الدعوى على الجواب الاول يستلزم العلم بثبوت الاشياء فيلغوا قوله
والعلم بها متحقق واما اجوبتنا الثلثة التى اجبنالك بها فمما يستغنى
عن بيان ترجيحها على هذين الجوابين مع انا اشرنا الى وجه ترجيح
ثالثها على اول جوابيه فلا تغفل عن اللآلى التى تنتشر من الغواص
المكثار لحمل الدرر من اعماق البحار فانه لايمكنه ضبطها لكثرتها
عن الانتشار وغاية امره حفظها عن الانكسار فعليك الجمع بان
تنظر بحدة البصيرة وتلقى السمع فان السعيد من كان له قلب اوالقى
السمع وهو شهيد * قال (وهذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان)
اى الدليل ولا شاهد على كون الشئ مفيدا اقوى من حاجته الى
الدليل فجعل الموضوع والمحمول مكررا بحسب العبارة مع ارادة
فرد المفهوم من جانب الموضوع بحسب الاعتقاد وارادة المفهوم
فى جانب المحمول وقصد الاثبات بحسب نفس الامر اذا كان محوجا
الى البيان فى بعض المواقع (لايكون من قبيل اتحاد المحمول
والموضوع اذلايكون ذلك محتاجا الى البيان اصلا ومما احتاج الى
البيان واجب الوجود موجود (وانما قال ربما يحتاج اذ قد لايحتاج كما
فيما نحن فيه وبهذا ظهر وجه قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت
لانه ليس بمفيد ولا بمحتاج الى البيان فى مادة من المواد (وانما قال
ولامثل قولك انا ابو النجم وشعرى شعرى على ما لايخفى نفيا لتأويل
اشتهر فى اتحاد المسند والمسند اليه وهو ان معنى شعرى شعرى

وهى نسخه

ان شعرى الان كشعرى فيما مضى اوشعرى هو الشعر المعروف بالبلاغة
وانما نفاه لانه حينئذ يكون ان معناه ان حقايق الاشياء موجودة فى
الحال كما كانت موجودة فيما مضى وهو لايقابل خلاف السوفسطائية
انما يقابل مذهب من ينفى بقاء الاعراض زمانين ومذهب من ينفى
وجود الجواهر كذلك او يكون المعنى حقايق الاشياء الثابتة المشهورة
الثبوت ولاخلاف من السوفسطائية فى شهرة ثبوتها انما خلافهم
فى اصل الثبوت ولبعض ارباب الحواشى هنا خيالات واوهام قاربها
من تبعه فى تضاعيف الظلام ولا يلتفت اليها من له عصام من الله
لازال معه بالاعتصام * قال (وتحقيق ذلك) اى تحقيق السؤال
والجواب ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة فحقايق
الاشياء له اعتباران احدهما كونها ماهيات للامور الثابتة فى نفس
الامر وبهذا الاعتبار يلغو الحكم عليها بالثبوت فى نفس الامر
وهو منشأ السؤال (وثانيهما كونها ماهيات الامور الثابتة فى اعتقادنا
(وبهذا الاعتبار يفيد الحكم عليها بالثبوت وبناء الجواب عليه
ومما ينبغى ان يعلم ان للشئ اعتبارات يكون الحكم به على الشئ
مفيدا ببعض تلك الاعتبارات دون بعض * قال (والعلم بها
متحقق الخ) دعوى ان حقايق الاشياء ثابتة تتضمن دعوى العلم
بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها تتضمن دعوى ثبوت
جنسها اذ العلم حقيقة من الحقايق الا انه قصد الرد على
طوائف السوفسطائية صريحا فقال حقايق الاشياء ثابتة فى حد
ذاتها مع قطع النظر عن تعلق اعتقاد بها ردا على العنادية والعندية
وقال العلم بها متحقق ردا على اللاادرية فيكفى للرد دعوى التصديق
بالاشياء اذ اللاادرية لاينكرون تصورها اذ لايمكن دعوى الشك
بدون التصور (فحمل العلم على الاعم من التصور والتصديق
كما جرى عليه الشارح مما لايقتضيه المقام وانما تبع فيه عموم اللفظ

هذا ولايذهب عليك ان اللائق ان يحقق معنى العلم فى هذا المقام لانه اول مقام احتيج الى معرفته فلاوجه لتأخير بيانه الى قوله واسباب العلم ثلثة (قال وقيل المراد العلم بثبوتها توجيه للعبارة بحذف المضاف وجعله توجيها بارجاع ضمير المؤنث الى الثبوت المستفاد من ثابتة لتأنيث ما اضيف اليه الثبوت تمحل مثله ما يمكن ان يقال ان التأنيث لتأنيث لفظة ثابتة الدالة على الثبوت (او لانها راجعة الى قوله حقايق الاشياء ثابتة بتأويله بهذه القضية* قال (للقطع بان لاعلم بجميع الحقايق) يعنى المتبادر من العلم بالحقايق العلم بها تفصيلا فلابد من صرفه عن الظاهر (اما بان يقدر الثبوت لان العلم بثبوت الحقايق لايستدعى تصورها تفصيلا (واما بان يراد العلم بها اعم من العلم تفصيلا (واما بان يراد العلم بجنس الحقايق الا ان التأويل بالعلم بثبوت الحقايق انسب بما سبقه من الدعوى (فلهذا اختاره ذلك القائل (والشارح اراد رعاية عموم اللفظ ما امكن لانه انفع (وبهذا اندفع انه ان اريد بنفى العلم بجميع الحقايق العلم تفصيلا فسلم ولايضر لعدم ضرورة ارادته وان اريد به العلم بها ولو اجمالا فانتفاؤه ممنوع كيف والحكم بثبوتها لاتنفك عنه (واما مايقال ان ثبوت الكل ايضا غير معلوم ومع ارادة البعض يتم الكلام بدون تقدير الثبوت فمندرج فى قول الشارح (والمراد الجنس) يعنى ان المراد الجنس لامحالة اذ لاثبوت للجميع كما لاعلم بها* وقوله (ردا على القائلين) علة مصححة لارادة الجنس لاموجبة اذ الرد لايوجب ارادة الجنس دون الجميع (ولايذهب عليك انه لايصح الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقايق وان صح لانه لاخلاف فيه بل لابد من العلم بثبوتها وثبوت الاحوال لها (ولو قال والمراد بها الجنس لكان فيها الطافة (ولايرد ان يكون الغرض منه الرد ينافى ماسبق ان الغرض منه التنبيه على وجود مايشاهد من الاعيان لتمكن التوسل بذلك الى معرفة ما هو

كما قيل تمحل نسخه

ان كون الغرض نسخه

المقصود الاهم لانه لاتنافى بين الغرضين (نعم دعوى ثبوت جنس الحقايق لايفيد ثبوت مايشاهد الا ان يقال يفيده بناء على ان الاحق بالثبوت مايشاهد (ومما يقال ان المراد سابقا التنبيه على وجود جنس مايشاهد ليس بشىء لان سياق الكلام واضح فى ان المقصود الاستدلال بمايشاهد لابجنسه فتأمل يقال فى القطع بانه لاعلم بجميع الحقايق نظر لانه ينفيه قوله تعالى* وعلم آدم الاسماء كلها* وذلك غير خفى على الحق بتفسيره هذا (وينقدح منه انه ينفيه ايضا علم الحق بجميع الحقايق (ولو كان مرادهم ان لاعلم لعامة الناس فالكلام يتم من غير الناس* قال (ولابعدم ثبوتها) ربما يتوهم انه تطويل لان قوله والعلم بها متحقق على هذا التفسير لرد نفى العلم بثبوت الحقيقة لا العلم بثبوت عدمه (ودفعه ان المراد انه رد على القائلين بالشك فى الاشياء ومعنى الشك لايتم بدون نفى العلم بعدم الثبوت (نعم لو قال ردا على القائلين بالشك ابدا فى ثبوت الحقايق لكان اخصر* قال (خلافا للسوفسطائية) اى للطوائف السوفسطائية فطائفتان ينكران الحكم الاول (وطائفة الحكم الثانى كما اشرنا اليه* قال (فان منهم لمن ينكر حقايق الاشياء) وانكار حقايق الاشياء يستلزم انكار ثبوت الاحوال لها لان ثبوت الحال لها فرع ثبوتها فلايتأتى ما يقال لا اختصاص لنفيهم بحقايق الاشياء بل يقولون مامن قضية بديهية اونظرية الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها فى القوة (فالاظهر ان يحمل الاشياء فى قوله (حقايق الاشياء ثابتة) على المعنى الاعم نعم لايشمل انكار حقايق الاشياء انكار القضايا السلبية ويتم قوله فالاظهر بالنظر اليها (قيل سموا عنادية لانهم يعاندون و يدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى امر آخر (ويمكن ان يقال سموا عنادية لانهم تمسكوا فى مذهبهم بان لكل قضية معاندا ومقابلا فرجعهم فى مذهبهم عناد كل حكم لآخر* قال (ومنهم من ينكر ثبوتها) اى ثبوتها فى نفس الامر

وهو المتبادر فلا يثبت الاشياء الا فى الاعتقاد والمشهور انهم وقعوا فيما
وقعوا انظرا الى ان الصفراوى يجد السكر فى فه مرا (ونحن نقول
يحتمل انهم وقعوا فيه من اجتماع المصوبة على ان الواجب على كل
مجتهد وتابعيه ما ادى اليه اجتهاده وليس فيه حكم معين بل حكمه
تابع الاجتهاد ومن تفسير البعض صدق الخبر بمطابقة الاعتقاد
وكذبها بعدمها * قال (وهم العندية) نسبوا الى عند بمعنى الاعتقاد
وكما يقال هذه المسئلة عند ابى حنيفة كذا ولا يخفى انه يلزمهم ثبوت
قدم القرآن وحدوثه بناء على تحقق الاعتقادين الا ان يقال لم يريدوا
بكون الاشياء تابعة للاعتقادات انه يحصل لها ثبوت فى نفس الامر
بعد تعلق الاعتقادات بل ارادوا ان لا ثبوت لها الا فى الاعتقاد
* قال (ومنهم من ينكر العلم ثبوت شئ ولا ثبوته) يستفاد منه انكار
العلم بثبوت شئ ولا ثبوته دون انكار لا ثبوت المعدوم مع انه ليس كذلك
لانهم لا يعترفون بالعلم بلا ثبوت المعدوم فكانه اريد بالشئ هنا المعنى
الاعم من الموجود * وقوله (ويزعم انه شاك) مع انهم لا يعترفون
بالاعتقاد و يظهرون عن انفسهم الشك فى كل شئ اشارة الى انهم
اعتقدوا كونهم شاكين وان انكروا الاعتقاد (وقيل اراد بالزعم القول
الباطل لا الاعتقاد وفيه ان القول العارى عن الاعتقاد لا يوصف
بالبطلان ولا بالزعم يقال هم افضل السوفسطائية (قلت لان منشأ
انكار ثبوت الاشياء لا يوجب الانكار بل الشك لان وجود معارض
لكل قضية لا يوجب الجزم بانتفاء شئ منهما بل الشك الا ان يقال يفيد
الانتفاء بمعونة ما هو معدود من الطرق الضعيفة وهو ان ما لا دليل
على ثبوته يجب نفيه ومع ذلك فهم امثلهم لعدم تمسكهم بالطريق
الضعيف ولان كون السكر مرا فى فم الصفراوى لا يوجب كونه مرا
فى الواقع بعد اعتقاده (ويمكن ان يقال الشاك افضل من الجاهل
جهلا مركبا واقرب الى الارشاد الى طريق الحق فلذا جعلوا

امثلهم و فى بيان طوائف السوفسطائية وتحقيق اساميهم ومنشأ
مذاهبهم رد على ناقد المحصل حيث قال لا يمكن ان يكون فى العالم
عقلاء ينحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائى فى موضع ينتحلون نسخه
غلطه * قال (لنا تحقيقا) اى لنا فى اثبات دعوانا لا فى رد دعواهم
حتى يرد ان النزاع مع الخصم انما توجه بعد اقامة الدليل على دعواه
فينبغى تقديم دليلهم على هذا الكلام على ان لا بأس بالمعارضة
قبل سماع دليل الخصم * قال (انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض
الاشياء بالعيان و بعضها بالبيان) دفع شبهة اللاادرية به ظاهر
(اما دفع شبهة العنادية والعندية به اما بان الجزم حقيقة من الحقايق
وقد ثبت من غير ان يتعلق به اعتقاد واما بان الجزم بالضرورة
بثبوت بعض الاشياء فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد بالعيان
او البيان يوجب ثبوته لان الجزم المستند الى العيان والبيان
لا يكون باطلا لكن فى صحته فى البيان خفاء الا ان يراد بالبيان
البرهان فالاولى بالعيان والبرهان بقى ان الجزم ببداهة العقل ايضا
يدل عليه فلا وجه لتركه لانه غير داخل فى العيان لانه ظاهر فى الحس
* قال (والزاما فائدة) الدليل الالزامى مع انه لا مناظرة معهم كما
سيجئ حفظ الطالب للحق عن فسادهم (فانه اذا ذكر ان لنا
ما يلزمهم وان عدم قبول الالزام منهم محض مكابرة رسخت فيه
اعتقاد بطلانهم (وان منهم فذكر الدليل الالزامى لا ينافى ما سيجئ
ان الحق انه لا مناظرة معهم ولا حاجة الى ان يقال فى دفع التنافى
ان قوله والحق انه لا مناظرة معهم اشارة الى انه لا فائدة لذكر
الدليل الالزامى وان ذكره فى الكتب الكلامية عار عن الفائدة
(ومما ينبغى ان يعلم ان الدليل الثانى ايضا كما يفيد الالزام يفيد
التحقيق لتركبه من مقدمات يقينية فمقابلته بالاول فى ان الاول بمجرد
التحقيق و بهذا تحقق ان قوله الزاما ليس يجعله خارجا عن البرهان

كما هو المتبادر * قال (ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت) اى ان
لم يتحقق نفى جميع الاشياء بمعنى ان لا يتحقق شئ من الاشياء فقد
ثبت اى جنس الاشياء (اذ قد عرفت ان المراد الجنس ردا على
القائلين بانه لاثبوت لشئ من الحقايق فلا يتجه ان ضمير ثبت الى
الاشياء ولا يلزم من عدم تحقق نفى الاشياء ثبوتها اذ انتفاء تحقق
نفى المتعدد لايستلزم ثبوته (ومن البين انه كما يلزم من عدم تحقق النفى
ثبوت الشئ بناء على ان انتفاء النفى يستلزم الثبوت كذلك يلزم
تحقق الشئ بناء على ان نفى تحقق النفى حقيقة من الحقايق لكونه
نوعا من الحكم وانه كما ان تحقق النفى يستلزم المدعى وهو ثبوت
جنس حقايق الاشياء يستلزم بطلان نفيه بناء على استلزامه اجتماع
النقيضين لان نفى جميع الاشياء يستلزم ان لايتحقق شئ وان لايتحقق
النفى وهو شئ واذا ابطل تحقق النفى فقد ثبت حقيقة الشئ * قال
(ولايخفى انما يتم على العنادية) هذا يخالف ماذكره فى شرح المقاصد
انه شئ يتم الالزام على العنادية والعندية والحق معه (لان العندية تنكر
ثبوت الاشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد فيقال له ان لم يتحقق
لا ثبوت الاشياء فى حد ذاتها فقد يثبت فى حد ذاتها والا تحقق
النفى وهو حقيقة من الحقايق هذا (وقد عرفت ان المقصود
بالالزام ليس الزام السوفسطائى بل حفظ الطالب عن فساد
فهو يتم بهذا المعنى على الفرق الثلث منهم * قال (قالوا
الضروريات منها حسيات) المشهور ان هذا دليل اللاادرية
والاكتفاء باستدلالهم لانهم امثل السوفسطائية (فاذا بطل
مذهبهم فغيرهم بالطريق الاولى (او نقول هذا دليل اللاادرية
فلاضميمة (ودليل نفى الثبوت للفريقين الاخرين بضميمة ان ما
لا دليل عليه ليس بثابت لان الاصل العدم (ودليل ان للاشياء
ثبوتا تابعا للاعتقاد مما لاينافى دعوى الثبوت فى نفسه فلا يهم

وصاحب الناقد الطوسى م

التعرض له لمن يدعى ثبوت الشئ فى نفسه (قال ناقد المحصل
الحق ان تصدير الكتب الكلامية بامثال هذه الشبهات تضليل
لطلاب الحق (وقال غيره اطلاعهم على هذه الشبهة ووجوه
فسادها يفيدهم التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا الى شئ
منها اذا لاح لهم فى بادى الراى (ونحن نقول ذكر هذه الكلمات
المزيفة بمنزلة الايقاظ للطالب عن نوم الغفلة وتنبيه له على انه
ينبغى ان لا يعتمد على ما يبدو للعقل مالم يتأمل حق التأمل لانه وقع
للعقلاء ما وقع * قال (والحس قد يغلط) الغلط محركة ان يعنى
بالشئ فلا يعرف وجه الصواب و يغلط كيعلم (والغلط بالطاء
فى الحساب وغيره (اوهو فى المنطق وما هو فى الحساب بالتاء كذا
فى القاموس (ومن البين ان اطلاق الغلط من اللاادرية بناء على
زعم الناس وكذا تقليل الغلط بالنسبة الى غير الغلط فانه لما لم يعلم
مطابقة نسبة للواقع ويكون الكل مشكوكا كيف يحكم بان الغلط
مكثور (وان العنادية لا يمكن ان يحكم بكون الغلط مكثورا لان
اكثر الاحكام غلط على رأيه اذ لا ثبوت لشئ (وكون رؤية الاحول
الواحد اثنين (ووجدان الصفراوى الحلو مر اغلطا (لا يصح على
زعم العندية ايضا لان لهما ثبوتا تابعا للاعتقاد (وكذا اطلاق
الحسى والبديهى والضرورى والنظرى فانها تصديقات
مخصوصة فمن قال اطلاق الغلط على زعم الناس فقد كان فى غاية
ضيق العطن (ولم ير الا واحدا من كثير كان فى غاية العلن ولم
يتعرض من مبادى النظريات لما سوى الحسيات والبديهيات لانهما
اظهرهما فارتفاع الامان منهما يوجب ارتفاع الامان من غيرهما
بالطريق الاولى والمراد بالاحول الغير الفطرى فان الفطرى لايرى
الواحد اثنين كما بين فى محله (وقوله اثنين مصدر راى يرى رؤية
اثنين وكذا مرا اى يجد الحلو وجدان مر ويصيبه اصابة مر

لان الرؤية والوجدان اذا كانا ذوى مفعولين يكونان بمعنى اليقين
* قال (وقديقع فيها اختلافات) واحد المخالفين غالط فلاامان فيه
(ويعرض شبه فيفتقر فى حلها الى انظار دقيقة فيكون فى معرض
الغلط لاحتمال ان لا يرتفع الشبهة او يغلط فى رفعها وهذا اولى
مما حمل الشارح عليه من ان الاختلاف فيها ينافى البداهة كما
يشعر به * قوله (والاختلاف فى البديهى لعدم الالف والخفاء
فى التصور لاينفى البداهة) ويحتمل ان يفسر الاختلاف باختلاف
البديهيات وضوحا وجلاء بالنسبة الى الاذهان فرب بديهى جلى
عند احد خفى عند آخر (او نظرى فلابديهى يعتمد على بداهة [ونظرى نسخة]
لجواز ان يكون مدعى البداهة فيه مخطئا * قال (قلنا غلط الحس
فى البعض) لما كان دليل السوفسطائية الزاميا يكون البحث معهم
نافعا لانه يمنع الالزام والذى لاطريق معهم اليه الزامهم واثبات
المطلوب عليهم (واما الامتناع عن ان يلزمونا فاليه طريق وسيع
* قال (لاسباب جزئية لا ينافى الجزم بالبعض) وليس سبب عام
للغلط بشهادة الجزم بانتفاء سبب الغلط مطلقا فى مثل ادراك
حلاوة العسل * قال (وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لا تنافى
حقيقة بعض النظريات) فيه انه يكفى لنفى العلم منافاة كثرة الاختلاف
للجزم بالحقية (ويدفعه ان المانع عن الجزم بمقتضى الدليل وهو
حقية النظرى منافاة كثرة الاختلاف لها فافهم واستغن عن ان
يجعل حقية بعض النظريات بمعنى حقية بعض النظريات فى نظر
العقل او بتقدير اعتقاد حقية بعض النظريات فانه شان القاصرين
* قال (والحق انه لاطريق الى المناظرة معهم) فلا ينفع التحقيق
ولا الالزام لانه لا معتقد لهم حتى يذكر فى الالزام بل كل حكم [للالزام نسخه]
عند غير اللاادرية منهم خيال ووهم لاحقيقة له حتى بطلان
اجتماع النقيضين وارتفاعهما فمن قال ماذكره الشارح فى الزامهم

لبس بشئ لانهم لايعترفون الا بالخيالات والاوهام بل الصواب
معهم ان يقال انكم جزمتم بنفى الحقايق مطلقا وهذا النفى من جملة [تلك الحقايق نسخه]
الحقايق (فثبت بعض ما نفيتم فصوابه لبس الا خيالا ووهما كيف
وجزمهم ايضا لبس الا خيالا ووهما عندهم * وقوله (لانهم
لايعترفون) اى لان اللاادرية (فالمراد بمعلوم المعلوم التصديقى
والافهم يعترفون بالشك المستلزم لتصور الطرفين ولك ان تقول
لايعترفون بالشك ايضا بل يقولون انا شاكون فى انا شاكون
وهلم جرا ولك ان ترجع الضمير الى السوفسطائية مطلقا فالمراد
بالمعلوم اليقينى وفيه انه يكفى للاثبات الظن الصادق وحمل المعلوم
على المعلوم الصادق ظنا كان اوغيره بعيد * قال (بل الطريق
تعذيبهم بالنار) لايلزم من هذا تجويز تعذيبهم شرعا حتى يرد انه
غير مجوز واطلاق الحكمة وهو العلم بالاشياء على ماهو عليه كاطلاق
العلم على مذهب السوفسطائية بزعمهم ويمكن ان يكون نسبتهم
الى سوفسطائية لانه لاحكمة عندهم الاموهة اذ كل ما يسمى حكمة
عندهم خيالات واوهام اوشكوك اوامور غير ثابتة تابعة للاعتقادات
فلاعلم حقيقيا ثابتا على مر الدهور * قال (فيلاسوفا اى محب الحكمة)
الاوجه ان محب الحكمة كناية عن عالم الحكمة فيكون بمعنى الحكيم
وبناء الكناية على ما اشتهر ان المرء لايزال عدوا لما جهله * قال
(واسباب العلم) لما اثبت العلم بالحقايق ردا على السوفسطائية وكان
منشأ انكارهم الطعن فى الحس وبداهة العقل او النظر المتفرع
عليهما عقبه باثبات الحس والعقل فقال واسباب العلم ثلثة اشارة
الى اثبات السببين المطعونين مع زيادة سبب ثالث مبالغة فى تصحيح
تحقق العلم بحقايق الاشياء وانما اتى بالاسم الظاهر دون الضمير كما
هو الظاهر لئلا يتوهم عوده الى العلم المتعلق بجنس حقايق الاشياء
مع ان المراد بيان اسباب العلم من غير ملاحظة اضافته الى شئ

(وعرف العلم على وجه اندرج فيه ادراك الحواس لانه مع كونه ارجح انسب بجعل الحواس من اسباب العلم * قال (وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به) لم يكتف بقوله يتجلى بها المذكور لان النور صفة يتجلى بها المذكور وكذا كل صفة مما يتجلى بها موصوفها لكن لا لمن قامت هى به ولان ادراك الحيوانات العجم داخلة فيه وليس بعلم فاخرجه بقوله لمن قامت به لاختصاص من العقلاء وفيه انه لو فسر من بذوى العقول لخرج علم الواجب فيلغو قوله (للخالق) ولو فسر بذوى العلم لزم الدور (ويمكن دفعه بان العلم المأخوذ فى تفسير من اعم حتى يشمل الظن فتأمل والمتبادر من الباء السبب المفضى فيخرج الحيوة والوجود مما هو شرط فى التجلى (لايقال المتبادر هو السبب الحقيقى لانه صرف عن الحقيقى * قوله (صفة) واكتفى فى بيان التجلى بالانضاح ولم يحمله على الانكشاف التام لئلا يخرج عنه التصديقات الغير اليقينية جميعا ونبه آخرا على انه لايصح الاكتفاء فى تفسيره بما هو ظاهر من مطلق الانضاح بل يجب تخصيصه الى ان يخرج الظن دون غيره (وفيه بحث لان صاحب المواقف قال تسمية الظن والجهل والتقليد علما يخالف العرف واللغة والشرع وقال شارحه يطلق العلم على التقليد مجازا (وقال فى شرح هذا التعريف التجلى هو الانكشاف التام فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه فى الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح ينحل به العقدة هذا (فترجيحه على التعريف الثانى لشموله للتصديقات الغير اليقينية بخلاف الثانى ترجيح بما يوجب المرجوحية وحمل المذكور على الجارى على اللسان دون المذكور بالقلب لانه المتبادر من الذكر لكن اطلاق المذكور بهذا المعنى على المعنى تسمية للشئ باسم الدال (ونبه على ان المراد بالمذكور المذكور بالامكان لا بالفعل

ليشمل العلم بما لم يذكر اصلا وفى وجود ما لم يذكر اصلا ولو بوجه اعم تأمل * قال (بخلاف قولهم صفة توجب تميزا لايحتمل النقيض) اشارة الى ترجيح التعريف السابق وتنبيه على وجه اختياره وقد عرفت هذا مما يتعلق ببعض ما ذكره لترجيحه * وفى قوله (وللتصورات بناء على ما زعموا من انها لانقايض لها) اشارة الى مرجح آخر للاول عليه وهو ظهور شمول الاول للتصورات وضعف شموله لضعف المبنى لان كثيرا من الاحكام المنطقية مبنية على اثبات النقيض فى التصور (وفيه ان اثبات الاحكام للنقيض فى التصور لايتوقف على كون النقيض حقيقة فى التصور فليكن الاطلاق مجازيا (ولو سلم فليكن المراد بالنقيض النقيض فى التصديق ويكفى فى صحة استعماله فى التعريف كونه اشهر واظهر من النقيض فى التصور نعم التعريف الاول مرجح حتى قيل انه احسن ماقيل فى الكشف عن ماهية العلم (ومن وجوه الترجيح انه لم يحفظ هذا التعريف عن الانتقاض بادراك الحيوانات وقد حفظ التعريف الاول (وقد عرفت ما فيه وان اخراج الجهل المركب عنه يحوج الى مزيد تمحل فى عدم احتمال النقيض بان يراد عدم احتمال النقيض حالا اومآلا فان الجهل المركب يحتمل ان يظهر فى دليله ضعف فيحتمل المجهول نقيض ذلك التميز وانه يجب اعتبار تقييد ايجاب التميز بايجاب التميز لمحلها ليخرج عنه امثال الشجاعة فانها توجب تميزا لكن لا لمحلها بل لمن لاحظها بخلاف العلم فانه يجعل محله مميزا كما يجعله متميزا كالشجاعة وانه يقتضى ان لايكون النفى والاثبات علما بل ما توجيهما وكذا التصور وانه يحتاج اسناده * قوله (لايحتمل) الى التميز الى التجوز والمقصود نفى احتمال متعلق التميز نقيض التميز وانه يتجه عليه العلوم العادية كالعلم بوجود مكة مع احتمال عدمها اذ لا شبهة فى امكانه ويحتاج دفعه الى دقة * قال (بخلاف علم الخالق

الى دقة نظر
نسخه

جعل قوله (للخلق) قيدا للعلم ولك ان تجعله قيدا لاسباب العلم اى
اسباب العلم الثابتة للخلق *وقوله (من الملك) بتقديم الملك لايناسب
الحكم بكون الانس افضل وان الاهم بيان اسباب علم البشر *وقوله
(فانه لذاته لابسبب من الاسباب) قيل يريد لاسبب غير ذاته لئلا ينافى
قوله لذاته (قلت هذا انما يحتاج اليه لو صح اطلاق السبب على ذاته
تعالى كما وقع فى عبارته فيما بعد ان السبب المؤثر فى العلوم كلها
هو الله تعالى وفيه نظر (ولك ان تجعل اللام فى قوله لذاته
صلة الثبوت لا للتعليل فيكون التقدير فانه ثابت لذاته لا لسبب
من الاسباب ولايخفى انه لاحاجة الى ذكر قوله للخلق ويصح
ان اسباب العلم ثلثة اذ لاسبب لعلمه تعالى لانه لذاته ولم يرد اطلاق
السبب على ذاته تعالى حتى ينتقض حصر السبب فى الثلثة به نعم
فى كونه علمه تعالى لذاته من غير مدخلية غير ذاته تأمل لان
السمع والبصر فيه لانكشاف المسموع والبصر الا ان يقال انهما
ليسا سببين للعلم بالمسموع والمبصر بل سببى تعلق علمه بهما تأمل
فانه دقيق جدا بقى انه يتوقف العلم على حيوته ووجوده (والقول
بان معنى كونه لذاته انه كاف فيه من غير مدخلية ما لايستند الى ذاته
لاينفى كونه لابسبب من الاسباب لان جميع الاسباب مستند الى ذاته
وفى قوله فانه لذاته رد على من قال انه عين ذاته (وان ثبوت الحواس
الخمسة حتى الذائقة للملك والجن كما يقتضيه سوق البيان غير
ظاهر لابد لثبوتها من دليل سمعى ولك ان تستدل لثبوتها للملك بما
فى صحاح المصابيح النبوية انه قال صلى الله عليه وسلم (من اكل
هذه الشجرة المنتنة فلا يقربن مسجدنا فان الملائكة تتأذى مما
يتأذى منه الانسان * قال (الحواس السليمة) بخلاف المأوفة
فانها لاوثوق عليها فلا تصير موجبة للعلم بمعنى اليقين والكلام
فيه ولذا قيد الخبر بالصادق (ولا يكفى التقييد اذ لابد من العلم

بالصدق ايضا (ولا وجه لاطلاق العقل عن عقال السلامة هذا
وفيه بحث لان الحواس المأوفة والخبر الكاذب يفيد ان التصور
فلا يصح حصر اسباب العلم مطلقا فى الثلثة الا ان يقال اريد
بالاسباب مايعتد بها ولهذا صح جعل العلم المذكور شاملا لغير
اليقينى على ما زعم الشارح والا لم ينحصر الاسباب فيما ذكر لان
الحس المأوف والخبر الغير الصادق يكونان سببين لغير اليقينى لكن
لاوجه لجعل العلم شاملا لغير اليقينى واخراج ما يفيد غيره بتقييد
الاسباب بما يعتد به الا ان يقال انما جعله شاملا لزعم انه كذلك
لا لانه المناسب للمقام (لايقال الامر والنهى ربما يوجبان العلم
فانهما اذا صدرا من الشارع يفيدان الوجوب والحرمة لانا نقول
المفيد للعلم بالوجوب والحرمة ما يلزمهما من الخبر المفيد فان الامر
يستلزم الحكم بانه واجب والنهى يستلزم الحكم بانه ممتنع بقى
ان كل لفظ يفيد تصور معناه مفردا كان او مركبا فهو من اسباب
العلم وانما جمع الحواس وافراد الخبر الصادق ليوافق قوله فيما بعد
والحواس خمس والخبر الصادق نوعان* قال (ووجه الضبط ان
السبب ان كان من الخارج) اى من جنس الخارج من العالم فالخبر
الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل المفسر
بقوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وفيه ان العالم ان
كان الهيكل المحسوس وهو المراد بالنفس عند المتكلمين والقوى
المودعة فى اجزائه من الحواس والعقل ليست نفسه ولاجزءه فهى
خارجة عنه ومع ذلك ما هو وصف لاجزاء الشئ لا يسمى آلة
وان كان الجوهر المجرد المتعلق بهذا الهيكل وهو النفس عند
الحكيم فالمراد بقوة بها تستعد النفس للعلوم والادراكات ما يغاير
النفس بالاعتبار ويتحد معه بالذات لان قوة الشئ لايجب ان يكون
مغايرا له بالذات بل يكفى فى تحققها للشئ التغاير بالاعتبار حيث عد

الطبيب المعالج لنفسه قوة نفعه بالحواس خارجة عنه وبالجملة قوله (والا فالعقل) يفيد ان العقل آلة لبس غير المدرك (فينبغى ان يترك وصف الآلة بغير المدرك على ان ماسبق من ان تعريف العلم شامل لادراك الحواس يوجب ان يكون الحواس مدركة (الا ان يجعل السابق تجوزا فتأمل ولعله استعمل الخارج بمعنى ان لا يكون صفة فيه كما وقع فى علم الاصول (ان قرينة المجاز اما خارجة عن المتكلم بمعنى ان لا تكون صفة فيه * قال (فان قلت السبب المؤثر فى العلوم كلها هو الله تعالى) الاولى ان يقول الواهب للعلوم كلها هو الله تعالى لان اطلاق السبب المؤثر عليه تعالى يحتاج الى توقيف * وقوله (من غير تأثير للحاسة) الاولى فيه من غير مدخلية لغيره تعالى اذ لا سبب سوى الله تعالى ولا توقف لتأثيره تعالى فى شئ على شئ * وقوله (والسبب الظاهر كالنار للاحراق هو العقل لا غير) فيه لان الظاهر ان العقل بالمعنى المذكور للنفس كالحرارة للنار (فالسبب الظاهرى هو النفس ومما يقضى منه العجب ماقيل (فان قيل الخبر الصادق انما هو متعلق العلم الذى يفرض كون الخبر مفيدا له فكيف يكون طريقا له (قلنا صدق الخبر سبب وطريق للعلم بمضمونه هذا اذ الطريق هو الخبر بمعنى الدال والمعلوم هو المعنى ومحصل * قوله (قلنا هذا على عادة المشايخ فى الاقتصار على المقاصد) انا نختار شقا رابعا اذ محصل السؤال ترديد بين ثلثة امور السبب الحقيقى والسبب الظاهرى والمطلق (وما اختير فى الجواب رابعها لانه ارادة السبب الظاهرى المقصود المتهم الذى امرنا على الاقتصار عليه بلسان الشرع (حيث قال من علمنا الشرع عليه التحية والصلوة الوفية ومن حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه * وقوله (ليشمل) الظاهر فيه وان يشمل وكانه متعلق بمفهوم الكلام فان السابق فى قوة الترديد فى المراد (فكانه قيل ان اريد كذا وان اريد السبب المفضى فى الجملة

ليشمل (وقوله سواء كانت من ذوى العقول او غيرهم) رفع لكون الحواس راجعة الى العقل كالوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل ويمكن ان يقال اقتصروا على الثلثة لان ثبوت الشرع بالعقل الذى هو مرجع الكل ومعظم العلوم الدينية مستفادة بالخبر الصادق المتوقف معرفته على السمع والبصر الذى يرى الرسول عليه الصلوة والسلام (وان يقال لما كان انكار العلم بحقايق الاشياء بنفى سببية الحس والعقل فان عليه فيما هو آمن عن الخطاء من البديهيات لا يؤمن عليه ارادوا ان يبالغوا فى سببيتهما بحصر السببية فيهما (ولما لم يرضوا بجعل الخبر الصادق الذى هو مبنى الشرايع والعقائد بالنسبة اليهما كالعدم ضم اليهما وحصر السبب فيها مبالغة فى سببيتها بتنزيل ماعداها لنقصانها فيها بالنسبة اليها منزلة العدم (وانما قال معظم المعلومات الدينية لان بعضها مما يتوقف على ثبوته معرفة صدق خبر الرسول (ولك ان تقول الجميع مستفادة من الشرع ويتأيد به وان لم يتوقف عليه فالخبر الصادق مما لا بد منه فى كمال الوثوق عليها (والحق ان يطوى الكل بعد ظهور الوجه المصون عن التكلف والتزلزل وهو ان الاسباب التى يخلق الله تعالى العلم عقيب استعمالها عادة ثلثة لا تعدوها بحكم الاستقراء الحواس فانها بعد استعمال البصر مثلا على وجه خاص تحصل العلم لا محالة وبعد استعمال الخبر الصادق يحصل العلم بمضمونه وبعد استعمال العقل يحصل العلم الا ان له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة ففى بعض الاحكام استعماله باحضار طرفيه والتوجه الى نسبة بينهما وفى بعضها بملاحظة النسبة بين طرفيه وبملاحظة معلومات مناسبة لها وترتيبها على وجه مخصوص وفى بعضها بملاحظتها وملاحظة احكام مترتبة دفعة (فان الله تعالى يخلق العلوم عقب هذه الاستعمالات (ولو كان حصر الاسباب منتقضا باستعمالها

وان لم يرضوا نسخه

لا تنقض سببية استعمال الحواس الخمسة ايضا واما التجربة فليست
الا تكرار الحس * قال (والحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة)
المراد بالحواس الحواس مطلقا لا الحواس السليمة كما يتبادر الى الوهم
وانكر الصحاح وجود ثلاثى يشتق منه الحساس حتى اضطر الى
القول بانه كالدراك مأخوذ من الافعال على خلاف القياس فكذا
الحاسة بلا اشتباه (وهل جاء الحاسة من الاحساس كالحساس ام هى
من مصنوعات ارباب الاصطلاح لكن فى القاموس حسست الشئ
واحسسته ابصرت وعلمت الا انه لم يخطئ الجوهرى من جعله
الحساس من الاحساس كما هو دأبه كانه غفل عما فعل والاظهر انها
مشتقة من الحس بمعنى العلم فتأمل * قال (خمس بمعنى ان العقل حاكم
بالضرورة بوجودها) يريد تصحيح الحصر فى الخمس مع اثبات
الفلاسفة خمسا اخرى وظاهر السوق انه قصد تقييد الخمس
بالضرورة لكن لا يخفى انه لا ينفع بل النافع تقييد الموضوع فليصرف
عن الظاهر وليحمل على تقييد الموضوع (وقد يقال قد تقرر
ان العدد لا يفيد الحصر لكن الظاهر فى المقام قصد الحصر ولا يخفى
زائد
ان كون تلك الخمس بمعانى فصلت ليست ضرورية بل وجودها
بضرورى نسخه
لم يعلم لا بالضرورة ولا بالبرهان الا ان يقول المراد الوجود الرابطى
اى وجودها لمن قامت به * قال (واما الحواس الباطنة التى بينها
اثبتها نسخه
الفلاسفة فلا يتم دلائلها) فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الجزئيات
المادية بالذات لتجردها وعلى ان الواحد لا يكون مبدأ لاثرين والكل
باطل فى الاسلام (ومنهم من قال ليس فى الشرع ما يدل على بطلان
تجرد النفس حتى اثبته بعض علماء الشرع ولا ما يدل على بطلان
عدم ادراك المجرد المادى الا ما فى بعض الاحاديث ان الميت يسمع
بكاء اصحابه وهو خبر الآحاد على انه لو كان مما لا يتم بحسب الشرع
لما اورده الاصوليون فى كتبهم وقد اوردها التوضيح والكشف

صح

وغير ذلك هذا (وفيه ان اخبار الشرع كثرت فى ان الروح يخرج
من اعماق البدن فلو لم يكن حالا فى البدن لم يتم ذلك والمجرد لا يحل
فى المادى واجمعوا على ان الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها فبطل
ان النفس لا تدرك الجزء المادى نعم ايراد الاصوليين متابعة للفلاسفة
وليس كما ينبغى * قال (السمع) ابتداء بالسمع مع اللامسة يحتاج اليها
الحيوان اكثر مما يحتاج الى البواقى كما تقرر فى محله لان سببية السمع
للعلم اكثر من البواقى لانه مما ينتفع به فى السمعيات والنقليات
(اذ السمعيات لا تدرك الا بالسمع وبعض مقدمات العقليات ما يدرك
وجوده بالسمع ثم ذكر عقيبه بواقى ما يختص بالرأس على ترتيب
الاعضاء المودعة هى فيها (ثم اتى باللامسة التى هى انسب بالذائقة
منها بغيرها لان الحيوان احوج بها بعد اللامسة ويشتركان
فى توقف علمهما على التماس والصماخ خرق الاذن وبالسين لغة كذا
فى الصحاح (واضافة الكيف الى الصوت بيانية اذ لا يقوم العرض
وهل الادراك بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ
او بتكيف الهواء المجاور للصماخ لتموجه وتشكله بكيفية الهواء الخارج
الذى وقع بينهما التماس فيه تأمل (والظاهر هو الثانى وتفسير ادراك
الاصوات بها بان الله تعالى يخلق الادراك فى النفس عند وصول
الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ يقتضى ان يكون
كل ما يخلق الله تعالى ادراكه فى النفس عند ذلك مدركا بها كادراك
وجود صاحب الصوت وهكذا فى بواقى الحواس والاولى ان يقال
يدرك بها الاصوات وما يتعلق بها اذ كيفيات الصوت من الحسن
والقبح وغير ذلك ايضا مدركة بها ولا يخفى ان تفسير كل من
الحواس على ما ذكر فى الكتب حيث لم يذكر فيه ما يدرك بها
صادق على قوى مودعة فى هذا المحل هى غير المعرف مثلا فى الزائدتين
النابتتين من مقدم الدماغ كما اودعت الشامة اودعت اللامسة (فذكر
الناشئتين نسخه

الشارح فى تعريف كل منها مايدرك بها تمييزا لها عن قوة اخرى
اودعت فى هذا المحل (قال تتلاقيان ثم تفترقان) فيه اشارة الى انهما
لايتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر
ثم يفترق الايمن الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى كذا قيل (ووجه
الاشارة انه لوكان قائلا بالتقاطع لقال بدل يتلاقيان ثم يفترقان
يتقاطعان فيتأديان الى العينين (قيل كيف يدرك المقادير بالبصر
وهى امور موهومة الايرى انهم جعلوا علة الابصار الوجود فحكموا
بان الله تعالى مرئى لانه موجود على ما سيجئ فى بحث الرؤية (ويمكن
ان يقال اريد بالمقادير المقادير الجوهرية وهو عين الاجزاء المتألفة
كما سيجئ واعترض ايضا بان الحركة غير موجودة فكيف تدرك
واجيب بانها من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها
لاينافى وجودها * قال (وهى قوة مودعة فى الزائدتين الخ) لايصدق
على الشم القائم باحدى الزائدتين (فالاولى فى الزائدة النابتة وانما الناتئة نسخه
اوقعه فيه قصدا لتنبيه على ان الشم مخلوق فى كل من الزائدتين
والحلمة كالطلبة ثؤلول فى وسط الثدى (والخيشوم اقصى الانف
والظاهر ان الادراك بتكيف الهواء المجاور للخيشوم لا بوصول الهواء
المتكيف بكيفية ذى الرائحة اى بمثل كيفية لظهور ان الكيفية
لاتنتقل عن محله (واشتراط الرائحة بحصول المزاج فى الجسم معناه
ان المزاج الخاص شرط لحدوث الرائحة فى الجسم من غير مجاورة
جسم يفيده بالمجاورة الرائحة (اذ لاينكر احد ان كل مجاور لذى الرائحة
يتكيف بمثل رائحته مع انه ليس فيه مزاج ذى الرائحة فاشتباه ان
هذا لايصح على مذهب الحكيم لان فيضان الرائحة عنده مشروط
بالمزاج ولامزاج للهواء الصرف اثر عدم الانتباه كدفعه بتجويز
ان الهواء المكتسب ليس هواء صرفا بل مختلطا بالعناصر
بحيث يحصل له مزاج (ثم نقول لم لايجوز ان يكون حصول

صورة الرائحة والصوت من حصول الرائحة والصوت فى مقابلة
القوة المودعة فى العضو من غير وصول الهواء المتكيف ومن
غير تكيف الاهوية المجاورة الى العضو كما فى الرؤية * قال
(وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان) الجرم
الجسد كالجرمان كذا فى القاموس * قال (وهى قوة منبثة فى جميع
البدن) لايصدق على لامسة عضو عضو بل جزء جزء من كل عضو
مع ان لكل لامسة (ولذا قيل لامسة الكف اقوى من لامسة
سائر الاعضاء واوقعه فيه قصد التنبيه على عموم اللامسة (واستثنى
من جميع البدن الكلية والرية والكبد والطحال والعظم * وقوله
عند التماس والاتصال به) يريد عند تماس الحرارة والبرودة به فلا
يرد انه قد يدرك حرارة النار من غير تماسها على ان المدرك فى صورة
البعد عن النار ليس حرارة النار بل حرارة الهواء الجار بمجاورة النار
قال (وضعت هى له) اى عينت اودلت (قال لايدرك بها ما يدرك
بالحاسة الاخرى) اشارة الى ان تقديم قوله لكل حاسة على متعلقه
اعنى قوله توقف للاختصاص (ولايخفى انه كما يفيد ماذكره الشارح بماذكره نسخه
يفيد انه لايدرك بدون الحاسة ما يدرك بها (وكانه لم يتعرض له
ليس محل النزاع والمبحوث عنه فيما بينهم لكن الظاهر ان عدم
الوقوع ثابت ومن يمنع امكان ادراك مايتعلق بالبصر بالسمع يمنع
امكان ادراكه بدون البصر والحق الجواز (قال والحق الجواز)
ولذا قال المصنف (ولكل حاسة منها يوقف) ولم يقل يمكن ان
يوقف لئلا يلزم حصر امكان الوقوف (قال فان قيل البست الذائقة)
الظاهر ان يكون ايرادا على ما ذكر من انه لايمكن انه يدرك مدرك
حاسة باخرى ولاحاجة الى ذكر ادراك الحلاوة فى ذلك بل يكفى
ان يقال البست الذائقة تدرك حرارة المطعوم (ويحتمل ان يكون
دليلا آخر على حقية الجواز اورد ليبطل (ويحتمل ان يكون ردا

على المخالف فى الجواز اورد ليدفع ويمكن الايراد بان اللامسة التى
فى جرم اللسان تدرك حلاوة الشئ وحرارته معا * قال (والخبر
الصادق اى المطابق للواقع) الاولى تفسير الصادق فى اول مقام
ذكر (وقوله فان الخبر كلام) لبيان صحة تفسير الصادق بما هو
صفة الخبر دون المخبر وما ذكره فى تعريف الخبر مصون عن توجه
النقض بالاخبار الواجبة الصدق او الكذب واشارة الى تعريف
الصدق بمطابقة النسبة التى لها خارج الخارج والى تفسير الكذب
بعدم مطابقة تلك النسبة له فيندفع الدور به عن تعريف الخبر
بما يحتمل الصدق والكذب (بناء على انه لا يعرف الصدق الا
بمطابقة الخبر للواقع والكذب الا بعدمها ومعنى مطابقة النسبة
ولا مطابقتها ان كل مركب مشتمل على النسبة فهو مشتمل على
ثبوت شئ لشئ او ثبوت شئ عند شئ او انفصال شئ عن شئ
فالتقييدى يدل على معلومية ثبوت شئ لشئ والانشائى يدل على
طلب الثبوت على احد هذه الوجوه والخبرى على مطابقته فى الموجبة
وعلى عدم مطابقته فى السالبة فالمراد بان يكون لنسبة الكلام خارج
تطابقه ان يكون لها خارج تطابقه بحسب دلالة اللفظ فان
معنى قولنا زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد مطابق لما هو خارج التعقل
وكذا المراد بان يكون لنسبة خارج لا تطابقه ان يكون لها خارج
لا تطابقه بحسب الدلالة فان زيد ليس بقائم معناه ان ثبوت القيام
لزيد من حيث انه معقول له خارج لا تطابقه اذ خارجه عدم الثبوت
وهذا معنى قولهم النسبة واقعة او ليست بواقعة المعقولة ليست
واقعة بل الواقع ما يطابقه تلك النسبة فجعلها واقعة بمعنى
وقوع ما يطابقها وهذا تحقيق لتعريف الخبر على هذا الوجه
بحيث يميز الخبر عن كل مركب يشتمل على النسبة لكن لا يصح
قول الشارح فيكون صادقا وقوله فيكون كاذبا بل كل

من قسمى الخبر يحتمل الصدق والكذب وبهذا التحقيق يندفع نقض
التعريف بالمركبات الناقصة سواء اريد بالكلام المركب التام
واعم ولا يتوقف دفع النقض على حمل الكلام على المركب التام
كما هو خيالى بعض الاوهام وبالانشائيات لانه ليس لنسبتها خارج
يطابقها او لا يطابقها بحسب دلالة الكلام بل لا دلالة للكلام الا
على طلب النسبة (ويندفع ايضا ان يضرب لنسبة خارجان حالى
واستقبالى بل ثلثة خارجات ثالثها الماضوى وربما يطابق احدهما
دون الاخرين فيكون كاذبا وصادقا معا (وكذا ضرب لها خوارج
ثلثة على ان النسبة المقيدة بزمان لا يكون خارجها الا ما فى هذه الزمان
فتأمل قال وقد يقال لان بمعنى الاخبار عن الشئ على ما هو به ولا على ما
هو به اى الاعلام بنسبة تامة قال السيد السند فى شرح مفتاح الاخبار
اى الكشف ولهذا عدى بعن فصدق المتكلم اخباره وكشفه
عن الشئ الذى هو المسند اليه على الوجه الذى هو فى نفسه ملتبس
به من ثبوت المسند له او انتفائه عنه وكذبه كشفه واخباره عن الشئ
لا على ما هو به وحمل الشئ على النسبة اى الاخبار عنها على
الوجه الذى هى ملتبسة به من الثبوت او الانتفاء بعيد بحسب اللفظ
لان المتعارف فى الاستعمال اخبرت عن زيد مثلا لا اخبرت عن نسبة
القيام اليه (هذا كلامه وما زيفه كلام الشارح فى شرحه للمفتاح
المشار اليه هنا بقوله (اى الاعلام بنسبة تامة) وما ذكره من وجه
البعد يهونه ان النسبة مخبر عنها عند تفصيل معنى الحكم اى ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة (وقوله فمن ههنا يريد به ان من
تعدد معنى الصدق يتفاوت بيان الكتب فلا حاجة الى جعل الخبر
الصادق من قبيل الاضافة البيانية ولا الى جعل الخبر الصادق بمعنى
الخبر الصادق مخبره توفيقا بين البيانين ورفعا للخلاف بين الفريقين
* قال (على نوعين) اى الخبر الصادق الذى هو من اسباب العلم على

ان اللام للعهد على نوعين * قال (سمى بذلك لما انه لايقع دفعة
بل على التعاقب والتوالى) لما انه لايمكن انه يسمع الخبر دفعة من جم
كثير فمنع عدم وقوعه دفعة ودفعه بان وجه التسمية مبنى على
غالب مايقع مما لايغنيك نعم يتجه انه لاسوجب لوقوعه على التوالى
فليكن بين كل خبر الى خبر تراخ ممتد ودفعه بان التسمية مبنى على
غالب ولو اكتفى بقوله على التعاقب لم يتجه شئ فى القاموس
التواتر التتابع اومع فترات * قال (وهو الخبر الثابت على السنة قوم)
كانه احترز بالثبوت عن الخبر الجارى على السنة قوم كذلك مع
رجوع بعضهم فانه ليس بثابت على السنتهم والقوم لغة
مخصوص بالرجال وقد تأكد بالضمير المذكر ولعله على سبيل
التغليب ولم يشترط الذكورة وقوله (لايتصور تواطئهم على الكذب)
قد افاد مصداق كونه تواترا وهو كونهم قوما لايتصور تواطئهم
على الكذب وفيه اشارة الى انه ليس المدار على عدد والالوصفهم
به وهذا المصداق احسن مما صرحوا به ومما ذكره الشارح لانه
لايتجه عليه مايتجه على ما ذكره من توهم الدور (لان العلم فرع
التواتر فاثبات التواتر به دور وان كان دفعه ظاهرا لان الاستدلال
بالاثر على المؤثر لايوجب الدور (وقد اشار الشارح الى ان المراد
بالتصور التجويز دفعا لما يتجه من انه لاحجر فى التصور يتعلق بكل
شئ وكان وضع التصور موضع التجويز مبالغة فى نفى التجويز حتى
انه خرج عن سعة التصور الذى لايخرج عنها شئ وقد زاد
فى الطوالع قيدين (احدهما ان يكون الخبر عن محسوس (وثانيهما
ان لا يكون ذلك المحسوس ممتنعا وهما زائدان كيف والخبر عن
المعقول لايكون بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب ولذا
لايفيد التواتر فى المعقول وكذا الخبر عن الممتنع (ويرد على التعريف
الخبر الثابت على السنة قوم لايتصور تواطئهم على الكذب اذا اخبر

فى قوله لما انه لايقع دفعة نظر لانه لواريد لايقع ذات الخبر المتواتر دفعة وهو غير صحيح لانه يقع باخبار كل واحد وان اريد لايقع الخبر المتصف فى التواتر دفعة فمسلم لكن فى قوله بل على التعاقب والتواتر نظر لان الحاصل على التعاقب ذات الخبر منه

لما يتجه انه لاحجر فى ان التصور نسخه

كل منهم رجلا آخر ولابد لاخر اجد من تقييد الحد بالوصول منهم
الى واحد ومما يعجب ما قيل من انه يشكل بكاذب ثابت على السنة
قوم لايتصور تواطئهم على الكذب وكيف لا وثبوت الكاذب على
السنة قوم ينافى كونهم غير متصور التواطؤ على الكذب واعجب
منه ما اجيب به من ان المراد ان الخبر الصادق الثابت على السنة قوم
كذلك كيف ولو جاز خبر كاذب لقوم كذلك لما افاد جريان الصادق
على السنتهم اليقين ولتوقف العلم بخبرهم على معرفة الصدق
ومصداق الشئ مايصدقه وكون وقوع العلم مصداق الخبر
المتواتر ان ذلك الوقوع يصير سببا للتصديق بكونه متواترا (وقوله
من غير شبهة تأكيد اذ العلم لايكون مع شبهة ولك ان تريد عدم
الشبهة فى ان العلم واقع به ولايخفى ان المصداق ليس مجرد وقوع
العلم بلاشبهة بل هو مع العلم بانه ليس هناك موجب علم آخر ويمكن
دفعه بان المراد مصداقه وقوع العلم بسبب هذا الاخبار بلاشبهة
* قال (وهو بالضرورة) يعنى انه افاد المص بترك الاستدلال كونه
ضروريا ثم كونه الخبر المتواتر امرا موجبا للعلم الضرورى كما يفيده
بترك الاستدلال عليه غير ضرورى لانه كخبر الرسول بالاستدلال
بان هذا خبر قوم لايتصور تواطئهم على الكذب وكل ما هو شانه
كذلك فهو صادق وما سيذكر الشارح انه لو لم يكن ضروريا
لم يحصل لصبى لايهتدى بطريق الكسب ضعيف لان حصول
العلم للصبى بحيث لايقبل التشكيك ممنوع ولايذهب عليك ان بين
قوله وهو بالضرورة يفيد العلم الضرورى وبين استدلاله على ان
العلم الحاصل به ضرورى تنافيا (والملوك الخالية) بمعنى الملوك
الماضية على ما فى الصحاح (والبلدان النائية) مع كونه اقرب الى
الازمنة لكن عطفه عليه فى غاية البعد ومجرد تحديد نظر وكيف لا
ويكفى فى التمثيل العلم بالملوك الماضية فى الازمنة الماضية كما انه يكفى

ان مصداقه نسخه

العلم بالملوك فى البلدان النائية فلاحاجة الى تقييد الملوك بالقيدين
على انه يلزم استعمال اداة الظرف فى المعنيين فى اطلاق واحد
لان كلمة فى مشتركة بين ظرفية الزمان وظرفية المكان فلايستعمل
فى اطلاق واحد فيهما (فلايقال نمت فى الليل والبيت (فان قلت
مافائدة قوله (فى الازمنة الماضية) بعد وصف الملوك بالخالية وهل
مضيهم الا فى الازمنة الماضية (قلت كانه اراد تعميم الملوك بحيث
يشمل الماضين فى جميع الازمنة الماضية (ولك ان تريد بقوله فى
الازمنة الماضية العلم بهم بهذا الوجه يعنى بانهم كانوا فى الزمان
الفلانى وكذا بقوله فى البلدان النائية فيكون امثلة العلم فى المتواتر
متكثرة على حسب القيود وبه يندفع بعض بعد العطف على
الاقرب * وقوله (فههنا امران) يدل على ان عبارته السابقة
مصروفة عن مقتضاها وهوان كونه موجبا للعلم الضرورى الى ان
المقصود ان ايجابه العلم ضرورى واما كون ذلك العلم ضروريا
فاستدلالى * وقوله (وانه ليس الا بالاخبار) عطف على القول
العلم فهو فى حيز الوجدان *وقوله(واماخبر النصارى) لاينافى
مافى التلويح واماخبر اليهود لان بعض النصارى مع اليهود فى اعتقاد
القتل (وجعل اضافة الخبر الى النصارى اضافة الى المفعول مع اباء
عطف اليهود سمج جدا (والمراد بخبر اليهود بتأبيد دين موسى
خبرهم بانه قال موسى بتأبيد دينه على ما فى خلاصة الطيبى والا
فتأبيد دين موسى ليس حسيا حتى يجرى فيه التواتر * وقوله
(فتواتره ممنوع) لانه وان كثر المخبرون فى زمان لكن لم يعلم كثرة
المشاهدين لقتله والسامعين للتأبيد (على انه شاع الكذب فيما بينهم
الى ان ضيعوا كتاب الله بالتحريف * قال (فان قيل خبر كل واحد
لايفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لايوجب اليقين) هذا الايراد
مصادم للبديهى فيبطل لكن الاولى ان لايكتفى فى دفعه بذلك

على ان العبارة نسخه

وحمل اضافة نسخه

فى زماننا نسخه

بل يشتغل بحله لتراخ الشبهة عن القاصر و يجمع قلبه برد اليقين
من غير شائبة وساوس الوهم فنقول محصل الايراد تكذيب قضاء
الضرورة بايجابه العلم اولا بانتفاء المقتضى (وثانيا بوجود المانع
وحله طرق منها ان يمنع ان خبر كل واحد يفيد الظن لجواز ان يفيد
الجزم الغير الثابت اذلامانع من افادة خبر الواحد الجزم ولو اريد
بالظن مايقابل اليقين يمنع عدم افادة ضم الظن اليقين لجواز
ان ينتهى اجتماع افراد الجزم الى اليقين ومنها ان خبر كل واحد
لايفيد الظن والا لزم تحصيل الحاصل ولا الجزم كذلك بل
المفيد حين الاجتماع المجموع من حيث المجموع (ومنها منع ان لايفيد
خبر كل واحد الا الظن لجواز ان يفيد خبر كل واحد او بعضهم
اليقين بان يكونوا انبياء او بعضهم نعم يلزم ان لا يوجد المتواتر
من غير ان يكون رسول ومنها منع ان لايكون مع الجميع الاضم الظن
مع الظن انما يلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك لانه
نفس الاحاد فليفد الاحاد مالايفيد كل واحد وكذلك قوله (وايضا
جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الاحاد)
سواء كان المراد بكل واحد كل واحد من المخبرين اوكل واحد من
الاخبار يمكن دفعه بمنع جواز كذب كل واحد بل واحد منها بمنع
الاجتماع من ذلك (ولامكان حصول الجزم الغير الثابت بصدق
كل واحد منها فيفيد الاجتماع اليقين بذلك (ولجواز كون بعضهم
او المجموع انبياء و بمنع استلزام جواز كذب كل واحد جواز كذب
المجموع انما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك
بل المجموع نفس الاحاد وفرق بين كل واحد و مجموع الاحاد
(ولايذهب عليك ان هذا الايراد كما يقدح فى افادة الخبر المتواتر
اليقين يقدح فى تحقيق الخبر المتواتر لانه لايوجد قوم يمنع تواطؤهم
على الكذب (ولا علينا ان اشتمل جواب الشارح على بعض ما ذكرنا

الوهم الخاسر فلذا اورده ودفعه نسخه

فى تحقق الخبر نسخه

ان يشمل نسخه

لان قصدنا الى تفصيل المقام والاحاطة باطراف الكلام * وقوله (كقوة الحبل المؤلف من الشعرات) سند للمنع اونقض اجمالى بعد التفصيلى * قال (كالسمنية) اى المنسوبة الى سومنات هم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لاطريق الى العلم سوى الحس كذا فى شرح المواقف (وفى القاموس البراهمة قوم لايجوزون على الله بعثة الرسول وذكر فى المواقف لمنكرى البعثة سبع طوائف السادسة منهم من انكر بعثة الرسل لعدم دلالة المعجزة بالنسبة الى الغائبين لانها لايمكن الا بالعلم بها بالتواتر وانه لايفيد العلم اصلا بل الظن وانه لايجدى فى المسائل اليقينية والجواب بالتفاوت فى الالف والعادة ماذكره الطوالع وقال الاصفهانى الاولى فى الجواب بالتفاوت فى تصورات الاطراف ولما لم يكن رجحان الثانى ظاهرا سوى الشارح بينهما وتفاوت تصورات الاطراف كما يمكن ان يكون بالوضوح والخفاء وهو الذى ذكره الاصفهانى يمكن ان يكون بحسب المناسبة بالحكم وعدمه وكلام الشارح يعمهما والتفاوت فى الالف يمكن ان يكون بوجود الالف وعدمه وان يكون بتفاوت مراتب الالف * قال (والثانى خبر الرسول الخ) اى الخبر فى الامر الدينى ولذا قال عليه السلام انتم اعلم بامر دنياكم وخالفه ذو اليدين حيث قال فى جواب قول ذواليدين اقصرت الصلوة ام نسيت كل ذلك لم يكن قائلا بعض ذلك قدكان ذلك وصدقه صلى الله عليه وسلم واصلح صلوته وادى ماتركه منها سهوا وفى قول الشارح * فيما بعد كان صادقا فيما اتى به من الاحكام * تنبيه على هذا القيد وقوله (اى الثابت رسالته) اشارة الى ان المعجزة دليل النبوة لا زائد على الدليل كما يقتضيه التأييد (وقوله المؤيد اما اسم فاعل او مفعول وتعريف الرسول اما تعريف الرسول من الانسان لانه المقصود بالبيان اوالرسول مختص فى لسان

الشرع بالانسان والاطلاقات الواقعة على الملك فى القرأن وغيره اطلاق لغوى وتعريف الرسول بمايصدق على كل نبى بجعل الرسول والنبى متساويين لينحصر الخبر الصادق فى القسمين ويستغنى عن تكلف ان المراد ان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر فى القسمين لان نبينا رسول على ان تفسير اسباب العلم للخلق باسبابه للملك والجن والانس يأبى عن هذا التخصيص لكن فى تفسير القاضى ان الرسول من بعثه الله بشريعة مجددة يدعو الناس اليها والنبى يعمه ومن بعثه لتقرير شرع من قبله كانبياء بنى اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام ولذلك شبه النبى صلى الله عليه وسلم علماء امته بهم فالنبى اعم من الرسول (ويدل عليه انه عليه الصلوة والسلام سئل عن الانبياء فقال بانه مأة واربعة وعشرون الفا فقيل فكم الرسول منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا (وقيل الرسول من جمع الى المعجزة كتابا منزلا عليه (والنبى غير الرسول من لاكتاب له (وقيل الرسول من يأتيه الملك بالوحى والنبى يقال له ولمن يوحى اليه فى المنام هذا كلامه (واورد على اشتراط الشريعة المجددة بان اسمعيل عليه السلام من الرسل وليس له شرع مجدد كما صرح به القاضى وعلى اشتراط الكتاب ان الرسول ثلثة اضعاف الكتب الا واحدا فان الكتب مائة واربعة (ويرد على التمييز بالكتاب ان داود له كتاب وليس برسول حتى فسر الكتاب بما للاحكام واخرج الزبور عنه (ويمكن ان يدفع زيادة عدد الرسول على الكتب بانه يحتمل شركة رسل فى كتاب الا يرى ان هارون كان شريكا لموسى فى رسالته ولهما كتاب واحد (ومنهم من اجاب باحتمال تكرار نزول بعض الكتب كالفاتحة (ويمكن دفع ورود اسمعيل عليه السلام على التفسير بمن له شرع مجدد بمثل ذلك بان يقال يحتمل ان يكون شريعة ابراهيم عليه السلام شريعة له بطريق

متجددة نسخه

المتجددة نسخه

وحى مجدد اليه (واورد على تعريف الرسول والنبى على ما عرفه الشارح به خروج من يدعو الى شريعة من قبله فانه ليس لتبليغ الاحكام بل لتقرير حكم بعث غيره لتبليغه لان الحكم قد بلغه غيره فلا يأتى منه التبليغ (واجيب بان التبليغ منه الى قوم آخرين غير ممتنع (اقول يمكن جعل ماذكره الشارح تعريفا للرسول بالمعنى الاخص بان يقال الرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لمجرد تبليغ الاحكام كما هو المتبادر ومن بعث لتقرير شرع من قبله لم يبعث لمجرد تبليغ الحكم بل لتبليغه الى من لم يبلغه وتقريره لمن بلغه *قال (والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله) قد اختصر عبارتهم المشهورة اعنى فعل خارق للعادة اوما ينوب منابه من الترك بقوله (امر فوضع الامر الشامل للفعل والترك موضع الفعل وماينوب منابه فان تعجيز الغير كما يكون باقتدار مدعى الرسالة على فعل خارق للعادة يكون بعدم خلق القدرة فيمن يعارضه لان يأتى بمقدور (كان يقول المدعى معجزتى انى اضع يدى على رأسى ولا يتمكن من ذلك * وقوله (خارق للعادة) احتراز عن ترتيب المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة فانه امر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة لكن ليس بخارق للعادة * وقوله (قصد به اظهار صدق) الاولى ان يقول اريد به لان المريد هو الله تعالى و فى صحة اطلاق القصد على ارادته تأمل (واورد عليه انه ليس مراد الله بالامر الخارق للعادة اظهار الصدق والا لكان فعله معللا بالغرض (واجيب بان المراد بقصد اظهار الصدق به دلالته على الصدق فالقصد ههنا من قبيل قصد المدلول بالدال لاقصد الفائدة بالفعل ولا يخفى ان الملايم حينئذ ان يقال قصد به صدق من ادعى النبوة لان المقصود بالدال ما اريد اظهاره لا الاظهار الا انه ادرج الاظهار للتنبيه على ان القصد الى الصدق قصد

مطلب
تعريف المعجزة

اظهار لاقصد تحصيل و بهذا اندفع ان كرامات الولى عدت معجزة نبيه ولايقصد بها اظهار صدقه لانه يدل على صدقه و ينكشف به صدقه فقد اراد الله به صدقه وقد يجاب بان عدها معجزة على سبيل التشبيه (واورد سحر المتنبي ودفعه ظاهر لان الله تعالى لايريد به تصديقه اذ يستحيل من الله تعالى تصديق الكاذب فيستحيل ان يخلق مع دعوى النبوة فيه السحر والا لكان مصدقا للكاذب (وهذا الجواب اولى مما قيل ان السحر ليس بخارق للعادة بل من قبيل ترتب الآثار على اسباب كلما باشرها احد ترتيب عليها ان يخلق الله تعالى اياها لانه لا يندفع به التباس المعجزة بالسحر بخلاف هذا الجواب (فلذا لم يلتفتوا اليه لالانهم لم يتنبهوا على انه ليس خارقا للعادة كما ظن و قد احترز بقوله (من ادعى النبوة) عن خارق للعادة يظهر قبل دعوى النبوة ومنه الارهاصات وهى ماظهرت قبل وجود الانبياء لقرب زمان وجودهم والارهاص بناء البيت فكانها بناء بيت اثبات النبوة * قال (اى النظر فى الدليل) الاولى تفسير الاستدلال باقامة الدليل ليشمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايا الخ فانه ليس الاستدلال به النظر فى الدليل والنظر اما بمعنى الحركتين او الترتيب اللازم للحركة الثانية او الملاحظة اللازمة للحركتين وادرج لفظ الامكان سواء حمل على الامكان الخاص او على الامكان العام فى جانب الوجود ليشمل التعريف دليلا لم يتوصل به على ما قيل او هو بمعنى الامكان الخاص وفائدته ماذكر مع التنبيه على ان دليلا ما لايجب ان يتوصل به بل الوصول الى العلم بخلق الله تعالى العلم عقيب الاستدلال وللدليل معنى عام وخاص فالاول يشمل الامارة والثانى يقابلها ويمكن حمله على ايهما شئت اما حمله على الاول كما قيل فلان العلم يكون بمعنى التصديق وفيه نظر لما فى المواقف ان اطلاق العلم على الظن والجهل والشك

المجيب هو الخيالى
وكذا المورد بعده م

ما فيه السحر نسخه

ليس خارقا   قائله الخيالى
نسخه   م

والترتيب لازم نسخه

قائله الخيالى نسخه

والوهم يخالف الشرع والعرف واللغة واما حمله على الاخص
فلان العلم جاء بمعنى اليقين على ماجرى عليه توجيه شرح مختصر
ابن الحاجب ولايخفى انه يلغو حينئذ * قوله (بمطلوب خبرى اه)
الاان يجعل قرينة على انه اريد بالعلم اليقين لامايشمل التصور اولان
العلم بمعنى يشمل التصور واليقين *وقوله (مايمكن التوصل بصحيح
النظر الى العلم) بمنزلة الجنس للمعرف والدليل * وقوله (بمطلوب
خبرى) يخرج المعرف * وقوله (بصحيح النظر فيه) يقتضى
ان يكون الدليل المقدمتين لانهما اللذان يقع النظر فيهما على
ان الدليل عندهم العالم مثلا فقيل المراد بصحيح النظر فيه صحيح
النظر فى احواله فخرجت المقدمتان (وظاهر عبارة شرح المواقف
ان المقدمتين ليستا دليلا لكن فيه ان النظر ليس فى حال العالم بل
فى حاله وحال الوسط لايلزم ان يكون حاله ولايلزم
ان يكون العالم الموضوع لمقدمة هى جزء المرتب الذى وجده
صاحب الحدس وانتقل منه الى مطلوب خبرى دليلا لانه يمكن
التوصل بصحيح النظر فى حاله الى مطلوب خبرى لان قيد الحيثية
التى تخرجه معتبرة فى التعريف فتأمل * قال (وقيل مؤلف من
قضايا يستلزم لذاته قولا آخر) اسقط القول عن التعريف
والمشهور قول مؤلف لاغناء المؤلف عن القول (ولم يعكس لان
الجار انسب بالمؤلف ولايخفى ان النظر فى الدليل العقلى دون
اللفظى فحمل التعريف على تعريف الدليل اللفظى لايناسب المقام
على ان ما قيل ان المؤلف الملفوظ يستلزم القول المعقول بواسطة
ان الملفوظ يستلزم تعقل المعقول بالنسبة الى العالم بالوضع مع انه
تكلف سمج لايتم لان المراد بالاستلزام الاستلزام فى الواقع لا فى العلم
اذ لااستلزام فيه فى غير الشكل الاول ولايلزم من القول الملفوظ
وان استلزم العلم بالقول المعقول تحقق قول آخر لان التعقل لايستلزم

على بمعنى مع م
قائله الخيالى م

للمقدمة التى
نسخه

هذا شروع فى الرد
على الخيالى نسخه
قائله الخيالى
نسخه

التحقق نعم يمكن ان يقال ان المراد باستلزام القول الملفوظ قولا آخر
استلزام مدلوله فيكون وصف اللفظ بالاستلزام من قبيل وصف
اللفظ بحال معناه على المسامحة المشهورة ولك حينئذ ان تريد
بالقول الآخر ايضا القول الملفوظ وان اشتهر ان القول الآخر
لامحالة محمول على المعقول اذ التلفظ بالدليل لايستلزم التلفظ
بالمدلول ويرد عليه ان هذا اصطلاح المنطقيين دون ارباب الكلام
فلايناسب * قوله (وقيل) لانه يشعر بان القائل من اهل الكلام
وان هذا ليس تعريف الدليل بل تعريف قسم منه وهو القياس
الاعم من الدليل بالمعنى الاخص الاان يقال هذا التعريف اخص
من تعريف القياس المنطقى وهو تعريف للبرهان على ما حققه
شارح مختصر ابن الحاجب وايده الشارح بانه حذف منه مايذكر
فى كتب المنطق من قولهم متى سلمت وانما اسقط لئلا يتناول غير
البرهان وبهذا ظهر وجه آخر لكون التعريف السابق للدليل
بالمعنى الاخص قيل فى تذكير ضمير لذاته تذكر ان للصورة مدخلا
فى الاستلزام وان المستلزم هو امر وجدانى ونوقش بان المستلزم
للقول الآخر بحسب الواقع ليس الا القضايا اذ الصورة هى الامر
العقلى الحاصل من الترتيب وليس امرا متحققا كالقضايا وليس بشئ
لان كلية الكبرى وايجاب الصغرى مثلا من دواخل الهيئة وهى
امور متحققة داخلة فى اللزوم حتى لوانتفت لم يستلزم القضايا قولا
آخر * قال (واما قولهم الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بشئ
آخر) المراد بالموصول كاسب لاشتهار ان الدليل هو الكاسب
فلا يرد امور يلزم من العلم به العلم بشئ آخر من غير نظر والمراد
بالعلمين هما التصديقان فخرج المعرف (وفيه ماعرفت اواليقينيات
واورد عليه خروج ماعدا ماهو على طريقة الشكل الاول والقياس
الاستثنائى (ويمكن دفعه بان المراد لزوم العلم منه بعد العلم بوجه

فان هذا نسخه

قائله الخيالى

اذ كلية نسخه

المورد الخيالى
نسخه

الدلالة وعلى هذا لو اريد باللزوم فى العلم لتم ويكون اوفق
بكون هذا التعريف اوفق به * قال (فالقطع بان من اظهر الله
المعجزة على يده تصديقاله فى دعوى الرسالة الخ) لاحاجة الى قوله
تصديقاله لاندراجه فى المعجزة ومعنى قوله (واذا كان صادقا يقع
العلم بمضمونها قطعا) واذا كان معلوم الصدق اذ صدق المتكلم
مالم يثبت العلم بصدقه نسخه
لايوجب العلم بحكم اتى به مالم يعلم فيجب ان يؤل * قوله (كان صادقا
فى مااتى به من الاحكام) ايضا بذلك ليكرر الاوسط والمراد بمااتى
به الاحكام التبليغية كمايشعر به قوله (اتى به) وقيل هى المتبادرة من
الاحكام وبهذا ظهر ضعف ماقيل ان العلم بصدقه فى الاحكام
ردعلى الخيالى م
التبليغية لانه لولم يصدق لبطل دلالة المعجزة واما فى غيرها فلانه
ثبت بالادلة القطعية عصمته عن الذنوب فلايكون كاذبا وذلك
لمامر من امر ذى اليدين (وقوله انتم اعلم بامور دنياكم ويجب
تخصيص ما اتى به بمااتى به عمدا لاسهوا على ماعليه الجمهور خلافا
للاستاد ومن تبعه والظاهر ان خبر الرسول فى افادته العلم ليس مما
يتوقف على الاستدلال بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتأمل
* قال (والعلم الثابت به) اى بخبر الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم
هذا هو الظاهر ويحتمل ان يراد والعلم الثابت بالاستدلال على
ان يرجع قوله به الى الاستدلال المستفاد من الاستدلالى والمقصود به
الرد على من انكر افادة النظر العلم مطلقا كالسمنية اوفى الالهيات
كالمهندسين بعد جعل العلم الحاصل من خبره صلى الله تعالى عليه
وسلم استدلاليا لئلا يعتري الشك فى كون خبره من اسباب العلم وحاصل
الردان التشكيك فى العلم الحاصل بالدليل كالتشكيك فى العلم الضرورى
ردعلى الخيالى م
ولايرد عليه ماورد على توجيه الشارح من ان هذا كلام يستغنى عنه
بماسبق من ان خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى وانه لااختصاص
من ان هذا الكلام نسخه
بهذا من الاستدلاليات بالحاصل من خبره فلاوجه للتخصيص والاقرب

ان يقال ان مراد المصنف قربه من الضروريات فى قوة اليقين وكمال
الثبات وكانه اشارة الى مايقال ان الادلة النقلية مستندة الى الوحى
المفيد حق اليقين والى التأييد الالهى المستلزم لكمال العرفان المنزه
عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم
فلايصفو عن كدرهذا (واعلم انه ليس فى كلام الشارح مايفيد انه
لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب * وقوله (فهو علم بمعنى
الاعتقاد المطابق الجازم الثابت) لايفيد انه لم يقصد ذلك بناء
على انه لو قصد ذلك لقال فهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت
كامل الثبوت اذ يجب ذلك لو كان مقصوده تعيين مرتبة العلم
ويحتمل ان يكون مقصوده ان العلم فى قوله (والعلم الثابت به ايضا
هى العلم الثابت) علم بمعنى اخص مماسبق لانه المناسب للمقام نعم ينبغى
لماسبق نسخه
حمل قوله سابقا فى الخبر المتواتر (وهو موجب للعلم الضرورى) ايضا
على هذا المعنى فلاوجه لتخصيص الحمل بهذا المقام * قال (فى التيقن)
اى عدم احتمال النقيض والثبات اى عدم احتمال الزوال بتشكيك
المشكك فسر التيقن بما يلايمه والثبات بما يلايمه ولم يقصد
رد على الخيالى م
اخراج شئ منهما عن كونه مغنيا عن الآخر حتى يتجه ان تفسير
التيقن بعدم احتمال النقيض يوجب اغناءه عن الثبات (ولا وجه
من الثبات نسخه
لتكلف تفسير التيقن بمالايغنى عن الثبات لان الثبات يغنى ذكره الموجب
للتكلف والتكلف لايغنى ولا يسمن على ان المقصود المبالغة فى
افادة خبر الرسول اليقين اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد
وبهذا اندفع ايضا ما سبق من انه مستغن عنه بعد دعوى انه
ردعلى الخيالى م
يوجب العلم الاستدلالى وانه لاوجه للتخصيص بهذا العلم الاستدلالى
ولايخفى ان فى قوله فى التيقن مسامحة لان التيقن صفة المعلوم لا العلم
قال (والا) اى ان لم يكن الاعتقاد مطابقا جازما ثابتا (لكان جهلا)
بانتفاء المطابقة اوظنا بانتفاء الجزم اوتقليدا بانتفاء الثابت فالمقصود به

بيان فائدة قيود التعريف وبهذا اندفع انهما لا نم انه لو لم يكن
العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لكان احد الامور الثلثة
بل جاز ان يكون شكا او وهما بانتفاء الاعتقاد (واعلم ان المراد
بالاعتقاد الحكم الذهنى الجازم او الراجح ايعم الاعتقاد المشهور
وهو حكم جازم يقبل التشكيك كذا ذكره الشارح فى شرح التلخيص
*قال (فان قيل هذا انما يكون فى المتواتر فقط) لايخفى ان ماذكره
من الاسولة والاجوبة لادخل فيها لقوله (والعلم الثابت به يضاهى
العلم الثابت بالضرورة فى التيقن والثبات) انما هى متعلقة بما قبله
فيستحق التقديم عليه ومحصول الايراد الاول ان افادة خبر الرسول
العلم انما هو فى المتواتر فلا يصح عد خبر الرسول مطلقا من اسبابه
وذلك المتواتر يرجع الى القسم الاول ويندرج تحته فلا يصح عد
المتواتر منه قسما من الخبر الصادق قسيما للخبر المتواتر ولو بنى الامر
على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ وعدم ملاحظة رجوع
خبر الرسول الى المتواتر فلا يصح جعله موجبا للعلم الاستدلالى
(ومحصول الجواب ان الكلام فيما علم انه خبر الرسول لا خبر الرسول
مطلقا وما علم لا ينحصر فى الخبر المتواتر ومحصول الايراد الثانى ان
ما علم انه خبر الرسول يفيد العلم الضرورى لانه اما المتواتر او المشاهد
ومحصول جوابه ان خبر الرسول يعلم كونه خبر الرسول بالضرورة
لا مضمونه والعلم الاستدلالى بمضمونه بالضرورة ومضمونه ليس
محسوسا حتى ينفع فيه التواتر والمشاهدة ويمكن دفع جواب الايراد
الاول بان ما علم من خبر الرسول بالتواتر راجع الى الخبر المتواتر كما ذكرت
وما سمع من فى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس من اسباب العلم
بالنسبة الى عامة الخلق وانما النافع الدافع منع رجوعه الى الخبر المتواتر
لان تواتره انما يؤثر فى العلم بكونه خبر الرسول لا فى العلم بمضمونه
ويمكن اتمام الايراد بانه كما ترك خبر الله وخبر الملك لانه انما يعلم بخبر

لافى خبر نسخه

وكيف يعلم مضمونه ؟

الرسول ينبغى ان يترك خبر الرسول لانه انما يعلم بالتواتر وله تتمة
فانظر غير بعيد هذا فان قلت ما وجه قوله (او بغير ذلك ان امكن)
ولا خفاء فى الامكان الذاتى بل فى الوقوع لان الاحكام التقريرية
انما علمت بمشاهدة تقريره صلى الله عليه وسلم لا بالسماع من فيه
وكثير من الاخبار علم من سماع الامر والنهى منه صلى الله عليه وسلم
فانه اذا امر علم انه يحكم بانه واجب وعلم الوجوب من الخبر الضمنى
قلت كانه اراد بالسماع عن فيه ما سمع من فيه وما فى حكمه ونوقش
فى جعل حديث البينة متواترا وقيل انه حديث مشهور ويؤيده
انه قال ابن الصلاح من سئل عن ايراد حديث متواترا اعياه طلبه
وحديث من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار نراه مثالا
لذلك * قال (فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم الخ) منع لدعوى
الانحصار المستند الى الاستقراء او اثبات لنقيضها والخبر بقدوم
زيد عند تسارع قومه الى داره لا يفيد اليقين لجواز ان يكون
التسارع للخبر الكاذب ويمكن دفعه بعد تسليم افادته اليقين انه
بمنزلة خبر قوم يمنع تواطؤهم على الكذب اذ سرعة كل منهم
بمنزلة الخبر عن مجيئه بل الدلالة العقلية اقوى من الوضعية والجواب
الذى ذكره اما تخصيص الخبر الذى عد من اسباب العلم فحينئذ لا بد
من تخصيص الاسباب ايضا (واما تخصيص الخبر الصادق الذى
جعل مقسما للمتواتر وخبر الرسول مع عموم الخبر الصادق الذى عد
من اسباب العلم والمراد بعامة الخلق عامة المسلمين *وقوله (مع قطع
النظر عن القرائن) تفسير لقوله بمجرد كونه خبرا والا فخبر الرسول
لا يفيد بمجرد كونه خبرا بل بضميمة الدليل والقرائن لا يتناول الدليل
وضعا او ارادة فلا يشكل بخبر الرسول ويشبه ان لا يحتاج الى قوله
(بمجرد كونه خبرا) اذ فى تحقق خبر يفيد بالقرينة لعامة الخلق نظر
لانه يتوقف على عموم القرينة لعامة الخلق الا ان يقال معنى كون

بمشاهدة تواتره
عليه السلام
نسخه

المناقش والقائل
هو الخيالى م

الخبرمفيدا لعامة الخلق ان نوع الخبر يفيد ونوع الخبرمع القرينة
كذلك وكيف لاو لاخبر متواتر يفيد عامة الخلق بل كل خبر متواتر
يفيد قوما تواتر بالنسبة اليهم (فان قلت ماالفارق بين الدليل   ماالفرق نسخه
والقرينة حتى قطع النظر عن القرينة فى اعتبار الخبر دون الدليل
حتى اعتبر خبرالرسول دون الخبرمع القرينة (قيل لان معظم الاحكام
الدينية مبنية عليه ولان خبرالرسول لاينفك عن الدليل بخلاف الخبر
مع القرينة فانه لا يلزمه قرينة الانادرا (بقى اشكال قوى وهو ان
الخبر المتواتر ايضا لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق
المخبرين وعدم امكان تواطؤهم على الكذب ولهذا يتفاوت عدد
المخبرين فى التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم فى مقام دون
مقام آخر (ويتجه على جعل خبرالله وخبر الملك راجعا الى خبر
الرسول لكونه معلوما به انه لا فرق بينه وبين خبر الرسول المعلوم
بالتواتر او بالمشاهدة فانه يعلم من جهة او المشاهدة فينبغى ان يجعل   المتواتر
تحت المتواتر اوالمحسوس (ويمكن ان يقال لا يصح جعل سبب العلم   ان يجعله نسخه
الاستدلالى راجعا الى سبب العلم الضرورى فانه يمنع الحكم عليه بانه   يمنع الحكم
يوجب العلم الضرورى بخلاف خبرالله وخبرالملك فانهما ايضا   نسخه
استدلاليان فيصح جعلهما تحت خبرالرسول مسامحة والحكم عليه
بانه يوجب العلم الاستدلالى والاوجه ان يقال خبرالرسول بعينه خبرالله
وخبرالملك لان كل ماخبر به الرسول من امر الدين هو ما اخبره الله   ماخبرت به الرسل
اما بلاواسطة او بواسطة الملك واما جعل خبراهل الاجماع فى حكم   نسخه
المتواتر فلانه خبرجمع يحكم العقل بصدقهم لامحالة (وفيه ان خبر
اهل الاجماع استدلالى فلا يصح جعله تحت المتواتر المحكوم عليه بانه
يوجب العلم الضرورى (وماقداجيب به من انه لا يفيد بمجرده مع   وماجيب به نسخه
قطع النظر عن الادلة الدالة على كون الاجماع حجة يتم ولانقض له
بخبرالرسول كما ظنه الشارح للفرق بينهما بان خبرالرسول يلزمه   كما يحسبه نسخه
الدايل والاجماع ليس كذلك فكل من سمع خبرالرسول حضر عنده

... المجيب لانه
... ة دلى حجيته
... ل دفع الشارح
... كره لامكن ذلك
... لم يعلم عبارة القائل
... ل ويمكن ان يدفع ايضا
... ل علم من طريق الاجماع
... عامة الخلق بل بالنسبة الى
... ماع وكيفية ادلته والعامة يقلدونهم
... يد العلم لوكان دليل الاجماع وهو قوله
... سلم لايجتمع امتى على الضلالة متواترا * قال
... قوله (فالحواس الخ) ولقوله (والخبر الصادق)
... حرف التفصيل الاان وقوعهما فى مقام التفصيل   وان خليا
... صدرة باما ولا يبعد ان يقال اما لمجرد التأكيد من   نسخه
... صيل اكدا الحكم بسببية العقل لان فى كونه سببا مستقلا
... سبق خفاء بل هو مبنى على المسامحة وعدم تدقيق النظر
... * قال (وهى قوة للنفس بها يستعد للعلوم والادراكات)
... ين جعل العقل قوة للادراكات ينافى ماسبق ان العقل ليس آلة
غيرالمدرك (واجيب بان وصف الشئ لا يسمى غيرا فى الاصطلاح
والاظهر ان قوة الشئ لايجب ان يغايره بالذات فليكن العقل
قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات ويتجه ايضا
ان العقل لوكان موجبا للاستعداد لما جامع العلم والادراك ويمكن   بانه موجب الاستعداد
دفعه بانه يوجب استعداد ادراك ما والعقل لاينفك عن استعداد ما   نسخه
مادام موجودا والاظهر ان المراد بالاستعداد التمكن لا ما يقابل
العقل ويضاده ويؤيده انه وقع فى التلويح بان العقل قوة بها

يتمكن
الظن وا
الظن على ما
توجب استعداد
الاحساسات اذا مر
المستفاد من تقديم الظ
بدون كل من الحواس و
المعنى مقولهم غريزة يتبعها
يعنى ان مآل التعريفين واحد
اطلقه الحكماء وغيرهم على معان
بها يتمكن من ادراك الحقايق ومنه
بالضروريات الاان يقال المعنى بالعقل فى
والمفهومان متخالفان لاختلاف المذهبين
تأثير عند الحكيم وعند اهل الشرع امر فطرى يتبعه
من غير تأثير منه بل على مقتضى جرى عادة الله تعالى
ان اريد بالعلم بالضروريات العلم بالقوة لاحاجة الى ذكر
سلامة الالات ولااختصاص للضروريات بمتابعتها و
العلم بالفعل لايكفى شرط سلامة الالات كما لايخفى وينبغى ان ير
العلم بجميع انواع الضروريات والا فلا يتوقف على سلامة جميع
الالات * قال (وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات
بالمشاهدة) قيل زيف هذا التعريف لان المتبادر منه انه عين
النفس والعرف واللغة على مغايرتها وفيه نظر لان المدرك لايسمى
مدركا به فلا يقال للضارب انه مضروب به فالمتبادر منه مغايرة
العقل للمدرك فوجه التزييف ان كون العقل جوهرا يخفى انما الواضح
انه قوة للعلم جوهرا كان او عرضا والمراد بالغائبات مقابل المحسوسات

يعنى ان مآل نسخه

قائله الخيالى م

والمراد

قال
م علم ضمنا
رح به لمزيد
كار السمنية للعلم
لك الافادة واجب
عر بالعموم وهذا اجود
راى العقل سبب كقسمى
وى قصد العموم بما يعقبه من
هذا الحكم ليس تصريحا بما علم بل
ان العقل يفيد العلم باقسامه فالوجه
لك لانه صار محل تردد للاختلاف فيه
لازالة الخفاء والتردد الناشى من الخلاف واعلم
يخص النظريات بل يعمها وماسوى المحسوسات
رح المواقف فحينئذ جعل العقل سببا فى مقابلة الحس
هم ثم اعلم ان لمنكرى النظر طائفة اخرى هم الملاحدة
ون لافادته بلا معلم مرشد ولم يتعرض له الشارح لانه لايرده الحكم
بية العقل لانهم لاينكرون سببيته ولك ان تجعل قوله فهو سبب
للعلم بمعنى انه بنفسه سبب العلم فيكون من فوائد التصريح رد مذهبهم
ايضا فتأمل * قال (بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الاراء)
اى تناقض نتايج الاراء وجعله قسيما للاختلاف مبنى على ارادة تناقض
اراء شخص واحد وهذا دليل بعض الفلاسفة على ما فى المواقف
وما ذكره بقوله (فان قيل دليل السمنية (قدم دليل بعض الحكماء
مع تأخرهم فى الذكر لان ابطال مذهبهم اهم لان شبهة السمنية

قوله فتأمل لعل وجه الامر بالتأمل اشارة الى ان العقل بنفسه لايكون سببا لجميع العلوم والرد عليهم انما يحصل باثبات الكلية كما لايخفى منه

دليه
يه شايعة
ب بانه معارضة
صم غير معترف
وايضا دليل يستلزم
ما يوجب كون هذا الدليل
لا واثباتا للنظر بالنظر فيكون
يعترف بفساده بالفاسد فيصلح
يه ابرام الكلام واحكامه بما لا تجده
قيل كون النظر مفيد اللعلم ان كان ضروريا
يس كذلك كما فى قولنا الواحد نصف الاثنين)
كما فى قولنا الخ متعلق بقوله لم يقع فيه خلاف (فالحق
قوله وليس كذلك وجعله قيدا للمنفى دقة لقلب ليس
يه وتحقيق قوله وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر
المراد يلزم اثبات افادة النظر بما يتوقف على افادة النظر
فان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم بنظر جزئى من فروع
هذه الكلية المتوقفة على معرفتها يستلزم الدور (والقول بان
المقصود انه يلزم من اثبات هذه الكلية بالنظر الجزئى اثبات هذا
النظر الجزئى بنفسه لان اثبات النظر الكلى هو بعينه اثبات كل
جزئى جزئى تحته ومن جملة ما تحته هذا النظر الجزئى فالمراد بلزوم
الدور لزوم لازمه وهو توقف الشئ على نفسه تمحل من غير موجب

يتمكن
الظن وا
منه لن على ما
جميع استعداد
عن جميع ن اذا لم
الاعتراف بافادة تقديم الظر
حقا والا لارتفع اساس و
ويكون متكفلة لدفع يتبعها
وكون مفادة حقا افادته واحد
ينفى حصول العلم من النظر معان
الاراء بل يكفى تنافى الاراء فذ منه
خصوصه لكونه اقوى لا يقال لا فى
لان الاستدلال منهم تبرع لا ينفع المن
الاستدلال (لانه يقال انهم لا ينكرون اى يتبعهم
افادة العلم فغاية مقصدهم بالاستدلال افادة التد
فينفع المناظرة معهم ويمنع مطلوبهم *قال (على ان ما ذكر
بنظر العقل) سيأتى ان الاستدلال النظر فى الدليل فقوله ا و
مستدرك لا محصل له ثم هذا زيادة من الشارح يأخذ ما ان ير
فى ابطال دليل افادة النظر من انه اثبات النظر بالنظر وكون الد جميع
مشتملا على اثبات ما نفاه على تقدير كونه دليلا لنفى افادة النظر مطلقا
ظاهر (واما على تقدير كونه دليلا لنفى افادة النظر فى الالهى فلانه
يفيد ان ذات الله وصفاته لا يعلم بالدليل (وفيه بحث لانه فرق بين
ما يفيده النظر وبين ما هو حاصل بالنظر فان الاول نظرى لانه
ما لاجله النظر والثانى بديهى لانه ليس النظر لاجله فاعرفه ان كنت
اهلا له فانه ربما يكتفى بالاشارة فيعرف منك مقدار البصارة فان

لم تعرض

يمكن
ن وا
منه على ما
جميع
فى
تفاوت
وشهادة الا
الفطرى (فان
لم يرد بالاستدلال ما
على انه يصح ان يكون
والاستدلال بالآثار لبعض
الالهى * قال (والنظرى قد يثبت
يمكن الجواب عنه بوجهين احد
مخصوص لا يعبر عنه بالنظر ويكون بد
نظر صحيح يفيد العلم لا يستلزم نظرية قولنا
مفيد للعلم ولا يتوقف الجواب على نفى التعبير بالنظر
الجوابين فى تقرير الشارح بان يقال المراد بقوله لا يعبر
انه لا يعبر عنه بالنظر العام الذى هو عنوان الكلية بل لا
بالنظر اصلا او يعبر عنه بهذا النظر (ولا يتجه ان المثال المذ
اعتبر فيه كونه نظرا والا لم يكن لقوله وليس ذلك بخصوصية هذ
النظر معنى فلا بد من حمل قوله لا يعبر عنه بالنظر على عدم
التعبير على الوجه الكلى لانه مثال لاحد اعتبارين ادرجا فيه على
ان المقصود قطع النظر عن كون نظر واقع فى الاستدلال على
افادة النظر نظرا (وهناك لوحظ النظر الواقع فى دليل حدوث
العالم من حيث انه نظر وهناك جواب آخر وهو اثبات قولنا كل

فلو كان الدليل بجميع
مقدماته صحيحا
للزم العلم به بما يمتنع
العلم به نسخه

به
العلم به
) اشارة الى
الامام فانها
دة تفصيل لا يليق
كره الشيخ ابو على ابن
بن ابى الخير على الشكل
معنى اثبات الحكم استفادة العلم به
نفس الحكم ولا خلل فيه او الى ما
* قال (وما يثبت منه اى من العلم
منه الى العلم الثابت بالعقل وكلمة من
الى العقل وكلمة من ابتدائية اصنى اى ما ثبت
من اجل العقل دون الخبر والحس (بالبديهة) اى باول التوجه

بان فى الحس امور الانعلم متى حصلت وكيف حصلت دون النظرى
تحكم بقى انه قال صاحب المواقف ان النظرى يلازم الكسبى
بالاتفاق وكون النظرى اخص انما هو بحسب المفهوم
بناء على جواز طريق اختيارى سوى النظر واما بحسب الواقع
فلا طريق اختياريا سوى النظر لان الالهام والتعليم غير اختياريين
والتصفية فمما يفى لها طاقة البشر والحس لايكفى فى الحسيات على
ماعرفت فان تم ماذكره من تحقيق المذهب فلا يتم ماذكره الشارح
وينهدم بالكلية * قال (وقد يقال فى مقابلة الاستدلالى) يعنى
لابخصوصه بل لكونه نظريا اذ الضرورى بهذا المعنى مقابل
للنظرى لابخصوص الاستدلالى * قال (فمن ههنا جعل بعضهم العلم
الحاصل بالحواس اكتسابيا) يمكن ان يكون مبنى الجعل اكتسابيا
انكار امور لانعرف متى حصلت وكيف حصلت ومبنى جعله ضروريا
الاعتراف بها وان يكون المبنى الاكتفاء بالاختيار فى بعض الاسباب
وعدمه والتزام الاختيار فى الجميع * قال (فظهر ان لاتناقض فى كلام
صاحب البداية) قيل وجه التناقض انه جعل ماينظر العقل من قسم
الاكتسابى ثم قسمه الى الضرورى فجعل بعضه ضروريا فجعل
بعض ماينظر العقل ضروريا وبعضه ليس ضروريا (واستبعد
توهم التناقض بان قسم الاكتسابى ما بمباشرة النظر او المنقسم
الى الضرورى الحاصل بنظر العقل والثانى اعم من الاول ويبعده
ايضا انه لما فسر الضرورى فى الموضعين بمعنيين لم يبق للتناقض مجال
(فنقول وجه التناقض تفسير الضرورى بمفهومين متخالفين يقتضى
احدهما سلب الضرورية عن بعض ما اوجب الآخر ضروريته
ولا دفع له سوى ما ذكره الشارح من ان للضرورى معنيين هذا
والتقسيم الحاصر فى الضرورى ولاستدلالى للعلم بمعنى اليقين لا العلم
مطلقا لبقاء التصور النظرى واسطة الا ان يراد بالاستدلال

القائل والمستبعد
المولى الخيالى م

...
ولابد ...
مخرج ...
الجريان الكس...
كل الشىء اعظم من ...
فان الافرادى لايصا...
صادق بخلاف كل رمان ...
وحمله على نفس الجزء يأبى ...
منه اومن الشىء والحكم لايتم الافى ...
المحكوم به ازيد لعم الكل ولايكفى تحد...
مقدارا اذا اخذ مع وصف فهو كل له مع...
وكذلك الجسم على القول بالتركب من الهيولى وا...
لبس اعظم من الصورة اذلبس للجسم على القول بالتركب مقدار

الاستدلالى ونحوه تأمل (والمراد باول النظر ما فسره قوله من غير
تفكر فلا يخرج عن تفسير الضرورى غير الاوليات ولا يقدح فى
التقسيم * قال (والالهام المفسر بالقاء معنى فى القلب بطريق الفيض)
وقد يزاد من الخير ليخرج الوسوسة ويمكن ان يقال استغنى عنه لان
الالقاء من الله تعالى لانه المؤثر فى كل شئ فقوله بطريق الفيض
يخرج الوسوسة لانه ليس القاء بطريق الفيض بل القاء الله
بمباشرة سبب نشأ من الشيطان وقيد الالهام بالمفسر لان الالهام
بمعنى الاعلام وهو الاعم يكون سببا عند اهل الحق لكنه راجع الى
الخبر الصادق * قال (حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب
فى الثلثة) فيه ان الحصول سبب العلم لعامة الخلق وهو ليس بسبب
كذلك اتفاقا فان اريد نفى السببية مطلقا لا يصح اذ لا اشتباه فيها
ولو اريد نفى السببية لعامة الخلق فلا معنى لتقييده باهل الحق اذ لا
مدعى لعموم سببية والاولى انه يراد نفى سببية مطلقا اذ الكلام
فى الاسباب الظاهرة العادية والعلم الالهامى من السبب الحقيقى بلا
توسط سبب ظاهرى سوى العقل قال (الا انه حاول التنبيه على ان
المراد بالعلم والمعرفة واحد) واكد هذا التنبيه بان زاد فى مفعوله
الباء الذى يزاد فى مفعول العلم (وفيه انه قد يخص المعرفة بالعلم
المسبوق بالجهل وقد يخص بالثانى من ادراكين تحلل بينهما جهل قد يخص نسخه
* قال (الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) يمكن ان يقال لا مجال
لانكار ان الالهام يكون سببا للادراك انما النزاع فى انه هل على العلم
الحاصل به وثوق ام لا فالنزاع يرجع الى انه هل يعرف به صحة المعلوم
ومطابقته للواقع اولا فنبه بادراج الصحة على ان نفى السببية ليس لانه
لا يكون سببا لادراكه بل لانه لا يكون سببا لمعرفة صحة المدرك وكان من
وقع فى جعله سببا انما وقع من ان بعض الانبياء كانوا انبياء بالالهام
وعلى هذا ينبغى نفى سببية الرؤيا للعلم ايضا اذ بعض النبوة كانت

بالرؤيا * وقوله (ويصلح للالزام على الغير) الاولى او يصلح لان
احد التقييدين كاف وكلمة قد فى قوله (قد يحصل به العلم) للتحقيق
لا للتقليل والا فلا يرد لان الكلام فى سبب العلم لعامة الخلق وفى
كون التواتر صالحا للالزام على الغير نظر لان مصداقه العلم وللغير
ان يقول لم يحصل فى العلم من خبر هذا العدد نعم من شرط عددا
خاصا يصلح عنده لالزام الغير والتعرض بخبر الواحد العدل مما لا حاجة
اليه لانه سبق ان العلم لا يشمل الظن والمراد بتقليد المجتهد خبر
المجتهد للمقلد المعتقد له فانه يفيده الاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال
* وقوله (فكانه اراد بالعلم ما لا يشتملها) يعنى كانه اراد بالعلم صفة
يوجب تمييزا لا يحتمل النقيض لا صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت
هى به على عكس ما حقق سابقا فى مقام تعريف العلم وانما قال كان
لاحتمال ان يكون العلم عاما وتخصيص الاسباب بالاسباب المعتد بها فمن
قال كلمة كان غير مرضية كانه غفل * وقوله (والا فلا وجه) يريد به فلا
وجه بحسب الظاهر فلا ينافى قوله كان * قال (فالعالم) تفريع على
ثبوت حقايق الاشياء وتحقق العلم بها وكون العقل بالنظر فى الدليل
سببا للعلم اذ لو انتفى احدها لم يصح الحكم بحدوث العالم والاستدلال
عليه وفى تعريفه بما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع
ابحاث الاول ان المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما فلا يصح استثناء الله
تعالى عنه وان كان كل شئ لا يصح فى مقام التعريف لان التعريف
للمفهوم لا للافراد فالعبارة الصحيحة ما كان غير الله تعالى الثانى
ان المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما يتناول الاشخاص ولا يقال لزيد عالم
ولو كان المراد الجنس على ما حقق لم يصح استثناء الله تعالى لعدم
دخوله تحت الجنس ويمكن اختيار الشق الاول * وحمل قوله من
الموجودات على معنى من اجناس الموجودات فيخرج به الاشخاص
لكنه يكفى فى التعريف حينئذ جنس من الموجودات وفى ذكر ما

سوى الله تعالى اطالة الثالث ماقيل ان قوله مما يعلم به الصانع ضايع
لافائدة فيه (واجيب عنه بانه زيد على التعريف اشارة الى وجه
التسمية والاحسن ان يقال العالم اسم لاجناس الموجودات لامطلقا — القائل والمجيب
بل من حيث انها يعلم بها الصانع وان يقال هو لاخراج الصفات — المولى الخيالى م
من غير حاجة الى الابتناء على ان الصفة ليس غير الذات ولاخراج
مجموع الواجب والممكنات من غير حاجة الى التمسك بان الكل
ليس غير الجزء ولاخراج جميع الصفات والممكنات لانها غير الذات
لانها ليست بصفات ولولم يخرج لم يصح ان العالم بجميع اجزائه
محدث وستطلع على ان فى اعتباره فى مفهوم العالم دخلا فى اثبات
المحدث (وكفى ذلك داعيا الى ذكره فى مفهومه (الرابع ان العالم كما
يصدق على كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الاجناس من
حيث المجموع وهذا الفرد ايضا متعدد على سبيل التبدل اذ جميع ما
سوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود والمصنف اراد هذا
الفرد لقرينة قوله (بجميع اجزائه محدث) وانما خص الارادة به ليستغنى
فى الاستدلال عن ابطال التسلسل ويثبت وجود الله تعالى سواء كان
التسلسل باطلا اولا ولايرد به على الحكيم قدم بعض العالم * قال (يقال — ويرد نسخه
عالم الاجسام وعالم الاعراض) تنبيه على تخصيص العالم بالاجناس
وعلى تعميمه بحيث يشمل ذوى العلم وغيره دفعا لتوهم مارجحه
الكشاف من كونه اسما لذوى العلم من الملك والجن والانس لانه
لايتم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجود الواجب (ولو قال عالم
الاعيان لكان انسب بقوله (عالم الاعراض) ومن قال لو قال عالم
الجواهر ليشمل الجواهر الفردة ايضا لكان اولى لم يعرف انه لو قال
كذلك لخص بالجواهر الفردة بمقتضى عرفهم على انه لايظهر فائدة
لشموله للجواهر الفردة * قوله (فيخرج صفات الله تعالى) يعنى به
عند الاشاعرة لانها غير الذات عند المعتزلة وخروجها موقوف

على ذكر * قوله (من الموجودات) اذ لاوجود للصفات عندهم
ومما ينبغى ان ينبه عليه ان خروج الصفات الشخصية من اعتبار
الجنس فى التعريف من غير حاجة الى التمسك بانها ليست غير الذات
وانما الحاجة لاخراج جنس الصفة * قال (من السموات ومافيها
والارض وماعليها) لم يجمع الارض اتباعا لكلام الله تعالى من جمع
السموات وافراد الارض ومافيها وماعليها تفنن ولم يقصد استيفاء
الاجزاء فى التفصيل بل فصل البعض وترك البعض اعتمادا على
سهولة تفصيل الباقى فلا يرد انه بقى اعراض السموات والارض
ولا يجاب بدخول اعراض السموات فى قوله وما فيها لان فى اما
ان يكون بمعنى يخص موضوع العرض واما ان يكون بمعنى يخص — موضع العرض نسخه
المكان والجمع بين المعنيين لايصح * قال (اى مخرج من العدم الى
الوجود) للحدوث تفسيران (احدهما الخروج من العدم الى
الوجود وهو بهذا الاعتبار صفة للموجود وثانيهما كون الوجود
مسبوقا بالعدم وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود فالانسب بحمل
المحدث على العالم حمله على المعنى الاول فلذا اختاره ثم فسر الاخراج
من العدم الى الوجود بانه كان معدوما فوجد اشارة الى ان المقصود
من الاخراج من العدم الى الوجود معنى مجازى والا فالعدم ليس
محلا ولا الوجود حتى يخرج منه شئ الى الوجود والى ان لاواسطة — والى انه
بين الوجود والعدم كما قيل ان زمان الخروج من العدم الى الوجود — نسخه
غير زمان الوجود والعدم فتنبه * قال (وقدم العناصر بموادها وصورها
لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة) يريد قدمها بصورها
الجسمية بنوعها بمعنى انها لم تخل قط عن صورة جسمية والصورة
الجسمية هى طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن
حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا — افراده
واما الصور النوعية فقديمة بجنسها وذلك لان مادتها لايجوز — نسخه

خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لابد ان يكون معها واحد
منها لكن هذه الصور متشاركة فى جنسها دون ماهيتها النوعية
فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه ولا امتناع فى حدوث
انواعها نسخه
بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون نوع النار حادثا غير
مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر
آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع ايضا فى استمراره كذلك
عندهم ولا فى استمرار انواع المركبات فى ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية
واذا عرفت هذا ظهر لك اختلال ما فى بعض الحواشى فى هذا
المقام من ان المشهور ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس
حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا لكن يشكل ببقاء صور الاسطقسات
الموجودة بالذات فى امزجة المواليد القديمة بالنوع فكان
الشارح مال الى هذا واراد النوع الاضافى هذا على انه لا اشكال
ببقاء الصور المذكورة لان المدعى انه لا امتناع فى عدم قدم بعض
الصور النوعية وكذلك لا امتناع فى عدم قدم المواليد (وفى ثبوت
قدم شئ من المواليد بالنوع وعدمه بحيث وان ارادة النوع الاضافى
انما ينفع لو كان للصورة النوعية جنس تحت جنس ومما يتعجب ماقيل
انه اراد الشارح بالقدم بالنوع انها قديمة بسبب عدم خلو المادة
عن نوع ولم يعرف انها قديمة بالشخص بهذا المعنى ايضا * قال
(لانه) اى جزء العالم لا العالم اذ ليس العين عالما قام بذاته والا
لم يكن زيد عينا ولا العرض عالما لم يقم بذاته والا لم يكن العرض
الشخصى عرضا وهذا الترديد دليل الحصر * وقوله (وكل منهما
حادث) كبرى لقول المصنف (اذ هو اعيان واعراض) فنظم الدليل
هكذا العالم منحصر فى الاعيان والاعراض وكل منهما حادث
ولا يخفى انه غير منتج لتخلف الانتاج فى قولنا العالم منحصر فى الاعيان
والاعراض وكل منهما جزء للعالم لانه لا ينتج ان العالم جزء للعالم

فينبغى ان يأول بانه اريد ان كل جزء للعالم اما عين او عرض والعين
حادث والعرض حادث ينتج ان كل جزء للعالم حادث * وقوله (ان قام
بذاته فهو عين) يصدق على المركب من عين وعرض قائم به
(ولو التزم كونه عينا لاخل فى حصر العين المركب فى الجسم (وله
تتمة سيأتى ويريد بقوله (ولم يتعرض له المصنف) انه لم يتعرض
للبيان لانه لم يتعرض للمبين لان المبين كبرى مطوية فيكون مما
تعرض له وكون المختصر مقصورا مع المسائل يكذبه * قوله (اذ هو
اعيان واعراض) الان يجعل القصر ادعائيا لالحاق النادر بالمعدوم
والقصر الادعائى يكفى فى بيان عدم لياقة التعرض له * وقوله
(دون الدلائل) يفيد نفى القصر على الدلائل والمقصود نفى
التعرض لها * قال (فالاعيان ما اى ممكن) نبه بافراد الممكن على
الى الافرادية نسخه
ان التعريف انما هو للمفهوم لا للافراد فالاعيان جرد عن الافراد
ونقل بارادة التعريف من الجمعية الى الافراد وجعل ما عبارة عن
الممكن ليخرج الواجب (اما كون الاعيان قسما من العالم
فلا يصلح قرينة على جعل ما عبارة عن الممكن لان الممكن اعم
من العالم لشموله صفات الواجب لذاته دون العالم فالصحيح جعل ما
عبارة عن جزء من العالم بقرينة جعله من اجزاء العالم (ولك
ان تجعله عبارة عن المحدث بقرينة سبق ان العالم بجميع اجزائه
محدث (واياك وان تقول لا حاجة الى تقييد ما لاخراج الواجب
عن التعريف لان القيام بذاته بمعنى ذكره على رأى المتكلمين
يخرج الواجب لان القيام بذاته انما يكون بهذا المعنى بعد اسناده
الى الممكن او الحادث او جزء العالم (ولهذا قال الشارح ومعنى
قائله الخيالى نسخه
قيامه بذاته ولم يقل ومعنى القيام بذاته وفيه مافيه (قيل تعريف
العين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير
والمشهور انه ليس بعين هذا (وفيه ان تحيز هذا المركب بعينه

تحيزات اجزائه و بعضها تابع لتحيز شئ آخر و بعضه ليس
بتابع فتحيز المجموع ليس تابعا ولاغير تابع على ان معنى التعريف
ان العين نوع واحد من الممكن وهذه من اجتماع القسمين * قال (ومعنى
قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه الخ) المشهور التحيز بالذات
غيره الشارح الى التحيز بنفسه ومعنى التحيز بالذات ان يكون مشارا اليه
بالاشارة الحسية بالذات بانه هنا او هناك لاعدم كون التحيز معلولا لتحيز
شئ آخر حتى يرد تحيز العين الكل بان تحيزه تابع ومعلول لتحيزات — حتى يرد عليه نسخه
الاجزاء كما ان الكل معلول الاجزاء ولعل المتكلمين خالفوا الفلاسفة
فى تعريف القيام ليخرج الصفات القديمة عن العرض تحاشيا
عن اطلاق العرض عليها ولم يحترزوا عن خروج صفات المجردات
الحادثة عن تعريف العرض لعدم قولهم بوجود مجرد حادث
واما المتأخرون منهم القائلون بتجرد النفس فيشكل تعريف العين
عندهم بعين المجرد وكذا تعريف العرض يشكل بخروج اعراضه
ولم يشكل على الحكماء دخول الصفات القديمة فى تعريف العرض
لانهم لايعترفون بها * قال (اى محله الذى يقومه) الملايم لتعريف
العرض بما تحيزه تابع لتحيز غيره ان تفسير الموضوع بالمتبوع
فى التحيز واما قيد الذى يقومه فى تعريفهم للموضوع لاخراج
الهيولى عن تعريف الموضوع على رأى الحكيم وعلى طريق
المتكلمين لا يصح ان يكون لاخراج الهيولى لانهم لايعترفون به
فهو لاخراج المكان * قال (ومعنى وجود العرض فى الموضوع هو
ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع) قد وقعت فى ما بينهم
ان معنى وجود العرض فى كذا ان يكون وجوده هو وجوده فى الموضوع
وفسرت بان معناها عدم تمايز الوجودين فى الاشارة الحسية ومعنى — المفسر السيد الشريف م
عينية الوجودين العينية فى الاشارة الحسية والشارح جعل الاتحاد
حقيقيا ورد بانه يصح انه وجد العرض فقام بالمحل فصحة تخلل الفاء — المراد السيد الشريف م

تشهد بالمغايرة و بان امكان ثبوت الشئ فى نفسه غير امكان ثبوته
لغيره هذا و يتجه ايضا انه لو كان وجود العرض مجرد القيام بالغير
لكان كل امر اعتبارى قام بالغير عرضا واما قوله (ولهذا يمتنع
الانتقال عنه) ففيه ان امتناع الانتقال لانه قائم بالمحل فلو انتقل فاما
ان يقومه المحل الاخر فيلزم تحصيل الحاصل واما ان لايقومه فلا
يحتاج فى وجوده الى محل يقومه ولان تشخصه بالمحل * قال (بخلاف
وجود الجسم فى الحيز) قال بعض المحققين فى شرح الاشارات اعلم
ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم
قريب من مفهومه اللغوى وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير — المكان فى اللغة ما يمنع * الشئ عند السقوط
والاعتماد عندهم ما يسميه الحكيم ميلا (واما الحيز فهو الفراغ
المتوهم المشغول بالمتحيز الذى لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز
للماء واما عند جمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن
من الحاوى المماس للسطح الظاهر للمحوى * قال (وعند الفلاسفة
معنى قيام الشئ بذاته) لم يقل معنى قيامه بذاته كما قال فى تعين المعنى
عند المتكلمين اشارة الى ان معناه عندهم قدر مشترك شامل للواجب
والممكن بخلاف معناه عند المتكلمين فان معنى قيام الواجب بذاته
عندهم غير معنى قيام الممكن بذاته * قال (ومعنى قيامه بشئ آخر
اختصاصه به الخ) المراد بصيرورة الاول نعتا صيرورته نعتا اما
بالاشتقاق او التركيب و يرد الصورة فانه يصح ان يصير نعتا بالتركيب
فيقال ذو صورة الا ان يراد ما بمجرور بالباء فى قوله (اختصاصه به)
المحل المقوم لا الشئ و هو بعيد * قال (وهو اى ماله قيام بذاته
من العالم) اشارة الى ان الضمير راجع الى الاعيان والتذكير نظرا الى انه
مذكر فى المعنى واشار فيه الى توجيه آخر لكلمة ما فى تعريف الاعيان
سوى ما ذكره وهو جعله عبارة عن جزء من العالم والمراد بالجزء
فى قوله (اما مركب من الجزئين) الجزء الذى لا يتجزى و يناقش

فى قوله (وهوالجسم) بانه يحتمل العين المركب من مجردين
فلا ينحصر فى الجسم كما ان غير المركب يحتمل المجرد فلا ينحصر فى
الجوهر فكان المناسب وهو كالجسم كما قيل فى غير المركب كالجوهر
واعتذر بان اعتراف كثيرين بوجود المجرد جعل احتمال المجرد قويا
مستحقا للالتفات اليه بخلاف المركب من مجردين فانه احتمال صرف
اعلم ان الجسم عند الاشاعرة هو المتحيز القابل للقسمة ولا فى جهة
واحدة وعند المعتزلة هو المتألف المنقسم الى الجهات الثلث فقال
الجبائى لابد لتلك القسمة من ثمانية اجزاء وقال العلاف من ستة وقال
صاحب المواقف والحق انه يكفى اربعة اجزاء (واما القائل بانه يكفى ثلثة
اجزاء فلم نعثر عليه * قال (وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى
الاصطلاح) هذا لايخالف قول المواقف النزاع لفظى راجع الى
اللغة لانه لافرق بين اللغة والاصطلاح لان مراده بالاصطلاح اعم بل
لان مراد المواقف ان هذا النزاع من مباحث اللفظ متعلق باللغة
ولا دخل له فى تحقيق المعانى التى هى من وظائف العلم ومراده ان النزاع
ليس لفظيا فلا يكون فى التحقيق نزاع بل يكون اصطلاحات مختلفة
لاتنافى بينها بل النزاع بعد الاتفاق فى ان معنى الجسم فى اللغة واحد
فى ان هذا المعنى ما هو وهل هو معنى لايوجب الابعاد حتى يتحقق
الجسم بجوهرين اومعنى يوجب الابعاد و بعد اتفاق جماعة فى انه
يقتضى الابعاد هل يقتضى الابعاد من غير اشتراط التقاطع على زوايا
قائمة حتى يتصور تحققه بثلثة اجزاء او يشترط التقاطع كذلك
و بعد اشتراط التقاطع كذلك هل يمكن ان يتحقق باقل من ثمانية
اجزاء اولا * قال (بانه يقال لاحد الجسمين) يعنى المتساويين اذا
زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الآخر فلولا ان مجرد التركيب
كاف فى الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد فى الجسمية الملازمة
مم لان الوصف بالزيادة فى الجسمية انما يكون بعد تحققها سواء

كان امرا حاصلا بمجرد التركيب اومشروطا بعدة اجزاء فانه بعد
اشتراط عدة من الاجزاء وتحققها تحصل له الجسمية بزيادة جزء
بقدر الاجزاء المحتوية على هذا العدد فيزيد الجسمية على ان
فى اطلاق الاجسم فى اللغة بزيادة جزء بحثا لانه ليس قدرا محسوسا
معتبرا فى نظر اللغة * قال (والكلام فى الجسم الذى هو اسم لاصفة)
فيه انه لافائدة فى قوله الذى هو اسم لاصفة لانه ليس الجسم الا اسما
وفى نظره بحث لان الجسم مأخوذ من الجسامة والمعانى اللغوية مرعية
فى الالفاظ المنقولة فالاحتجاج بان الاكتفاء بمجرد التركيب فى الجسمية
يناسب الاسم مناسبة تامة دون غيره فهو راجح * قال (يعنى
العين الذى لايقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا) لا يخفى
انه بعد ما فسر الجوهر بالجزء الذى لا يتجزى كان المناسب
تفسير الجزء الذى لايتجزى وتوضيحه لاتفسير آخر للجوهر الا ان يقال
نبه على ان تفسير الجوهر بالجزء الذى لايتجزى تفسير بالمبهم المحتاج
الى التفسير وتطويل للمسافة فالاولى تفسير الجوهر بهذا التفسير
او يقال حمل قول المتن (وهو الجزء الذى لايتجزى) على بيان اسم
آخر للجوهر والقسمة الفرضية والوهمية اسمان لامر واحد فى الشايع
وهى المقابلة للقسمة الخارجية المشار اليها بقوله (لافعلا) المفصلة
فى محله بالقسمة بالقطع وهى القسمة بالآلة النفاذة فى المنقسم
(والقسمة بالكسر وهى مايقابلها وقد يفرق بين الوهمية والفرضية
بان الوهمية مايفرضه الوهم جزئيا (والفرضية ما يفرضه العقل كليا
وكلام الشارح مبنى عليه ثم كل من الوهمية والخارجية اما مجرد والعرضية
الفرض من غير سبب حامل عليه اويكون سبب حامل عليه
كاختلاف عرضين قارين اى متقررين فى محلهما لا بالقياس الى
غيره كالسواد والبياض فى الجسم الابلق او غير قارين اى غير
متقررين فى محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيرهما كمماستين

اومحاذاتين (وتوهم البعض ان القسمة الواقعة بحسب اختلاف عرضين من الانفكاكية التى توجب انفصالا فى الخارج والحق خلافه ثم الفرض اما بمعنى التقدير فالمراد نفى الفرض المطابق والافلايمنع تقديرشئ واما بمعنى التجويز كما فسربه فى تعريف الكلى والجزئى * قال (لم يقل وهو الجوهر احترازعن ورود المنع) اوتنبيها على وروده يقال لاوجه للاحتراز عن ورود المنع هنا دون قوله (وهو الجسم) مع انه يتوجه عليه المنع باحتمال عين مركب من جوهرين مجردين او من مادى ومجرد ويجاب بان هذا المنع اقوى لانه يستند الى ما اثبته جمع من العقلاء بخلاف منع قوله وهو الجسم لانه يستند الى مجرد احتمال عقلى ويردان قوله (كالجوهر) ايضا مما يتجه عليه المنع لانه مما استدل على بطلانه الا ان يقال ابرزه فى صورة المثال الذى لامناقشة فيه للمحصلين بقى انه لابد من دعوى الحصر واثباته حتى يتم حدوث العالم بجميع اجزائه ويثبت المحدث الواجب فلامعنى لترك الدعوى مخافة ورود المنع (وان هذا المنع كان متوجها على حصر العالم فى الاعيان والاعراض اذ العين ما يتحيز بنفسه والعرض ماتحيزه تابع لتحيز الغير ولم يحترزعنه فما الموجب للاحتراز هنا * قال (بل لابد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة) فيه انه لاينافى ثبوت العقول والنفوس المجردة حصر العين الغير المركب فى الجوهر اذ العين هو المتحيز بالاصالة وليست العقول والنفوس متحيزات * قال (وعند الفلاسفة لاوجود للجوهر الفرد) بل لايمكن وجوده اذ فى امكان وجوده اختلال ثبوت الهيولى والصورة وفى قوله (واقوى ادلة اثبات الجزء) تعريض بالامام الرازى حيث حكم بان اقواها الاستدلال بالحركة وتضيق ساحة البيان هنا عن الكشف عن جلية الحال (والسطح مقيد بالاستواء غفل الشارح عنه وكذا قيد الخط بالمستقيم لانه اللازم وكانه ترك

الشارح لان مطلق الخط ينافى الكرة وكما يلزم من الدليل وجود الخط المستقيم يلزم وجود مطلق الخط فمن اصلح كلام الشارح بتقييد الخط بالمستقيم مستدلا بانه اللازم من الدليل لم يأت الا بالتطويل وقد ترك الشارح بعضا من هذا الدليل وهوانه لوماسته باكثر من جزئين لكان فيها سطح لان التماس بالجزئين لازم لامحالة فوجود الخط لازم البتة فلاحاجة الى حديث السطح ولقائل ان يمنع امكان وضع الكرة الحقيقية على السطح المستوى لانه يستلزم ثبوت الجزء والجزء محال واورد منوع ثلثة منع امكان الكرة الحقيقية ومنع امكان السطح المستوى ومنع وجود موضع التماس (ودفعت والمقام لايحتمله * قال (واشهرها عند المشايخ وجهان) فيه مسامحة اذليس كل من الوجهين اشهر الوجوه فاعرفه * قال (لم يكن الخردلة اصغر من الجبل) وللزم تسلسلات غيرمتناهية فى كل جسم ولك ان تبطل انقسام العين لاالى نهاية ببرهان التطبيق * قال (وذلك انما يتصور فى المتناهى) وذلك لانه اذا كان غيرمتناه اكثر من غيرمتناه فبطل عدم تناهيهما ببرهان التطبيق وبهذا اندفع ما يقال ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر مما يعد العشرة منها وكذلك معلومات الله تعالى اكثر من مقدوراته (نعم لو نوقش فى جريان التطبيق فى امثالها لكان له وجه * قال (والكل ضعيف) فيه رد لماقاله صاحب المواقف بعض ذلك الحجج وان كان يمكن عنه الجواب جدلا ففيه للمنصف اقناع وطمانينة باطن (ولوجعل اسناد الضعف الى المجموع لكان الرد ابلغ * قال (واما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة) فان قلت انه كما لاخط فى الكرة لانقطة فيها عند الحكيم لان نهايتها سطح واحد غير متناه والنقطة نهاية الخط (قلت كما لانقطة فيها لاجزء لايتجزى فيها فلما استدل بوضع الكرة على السطح على ثبوت الجزء اتجه

لوماسه نسخه

تبطل عدم نسخه
قائله الخيالى م

لمنع بانه لايلزم منه الا وجود النقطة القائمة بالكرة لاوجود
الجزء فلاتوجيه لايراد انه لانقطة فى الكرة عند الحكيم ولاحاجة
فى دفعه الى ان النقطة يكون نهاية السطح المخروطى عندهم على ردعلى الخيالى م
انه لاينفع فى دفع انه لانقطة فى الكرة عندهم * وقوله (وهو لايستلزم
ثبوت الجزء الخ) رد لاستدلال المتكلمين على اثبات الجزء بثبوت النقطة
من انها اماعين فيثبت الجوهر الفرد واماعرض فلابد له من محل
غير منقسم فذلك المحل هو الجوهر * قال (وليس فيها اجتماع
اجزاء) منع لكون اجتماع اجزاء الجسم لالذاته بانها متصل واحد
فى ذاته غير قابل للافتراق وانما الافتراق المحسوس من اغلاط الحس
فانه لاافتراق بل انعدام جسم واحد وحدوث جسمين آخرين * قوله
(لان الجزء الذى تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى
عليه دفعا للعجز) قلنا امكن افتراقه وهما وفرضا وهذا الامكان
لايوجب الدخول تحت القدرة وبهذا اندفع ان حاصل الوجه ردعلى الخيالى م
الثانى ان كل ممكن مقدور لله تعالى فله ان يوجد الافتراقات
الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لايتجزى
اذ لو امكن تجزيه لم يوجد الافتراقات الممكنة هف (ولا يجاب
هذا التقرير بما ذكره الشارح هذا (كيف وامكان التجزى
فرضا ووهما لاينافى وجود الافتراقات الممكنة فى نفس الامر
ويمكن دفع الوجه الاول بان الانقسامات غير متناهية عندهم
بمعنى ان العقل لايقف فى القسمة الى حد لايكون بعده قسمة
لا ان جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل والصغر
والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقلتها (ودفع الثانى بان
الانقسامات الغير المتناهية عندهم الى اجزاء منقسمة اذ لا يمكن
تأليف المنقسم من غير المنقسم فلو فرض ايجاد جميع الانقسامات تأليف نسخه
الممكنة لم يكن الاقسام الاامورا قابلة للقسمة واما اورد على الوجه

الثانى من انه يدل على امكان الجزء لاعلى وجوده والمدعى هو الوجود
يمكن دفعه بانه اذا امكن الجزء اخرج الهيولى من حيز الوجود الى خرج الهيولى نسخه
حيز الامكان فيحكم بوجود ارجح الممكنين لامحالة * قال (واما ادلة
النفى ايضا فلا يخلو عن ضعف) فيه اشارة الى ان ادلة النفى اقوى
فتفطن وكفاك شاهدا على قوة النفى انه لا يقدر العقل على تعقل
ذى حجم تركب من امور لاحجم لشئ منها ويتجه على قوله (ولهذا
مال الامام الرازى فى هذه المسئلة الى التوقف ان ضعف ادلة
الاثبات وعدم خلو ادلة النفى عن ضعف لايوجب التوقف لان ماقل
ضعفه يرجح ولك ان تقول فى قوله مال تعرض بان التوقف لهذا ميل
عن الطريق المستقيم * قال (فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة)
فيه لطافة من وجهين (احدهما مالايخفى على من له ادنى فطانة
(وثانيهما ان شجرة الخلاف مشتهرة بالضعف وعدم الصلابة
فالتعبير به عما فيه ضعف لطيف وفى قوله قلنا نعم فى اثبات الجوهر
الفرد دون قوله فيه نجاة التنبيه على ان الثمرة للمتكلمين لاللحكماء
ولايخفى ان ظلمات الفلاسفة فى اثبات الهيولى القديمة الابدية فلو
اثبت حادثا ينعدم ويعاد لم يكن فيه ظلمة فنع قدمها اهون من
اثبات الجزء ونوقش فى ابتناء دوام حركة السموات والارض على
اصل هندسى كما يشهد به بيانهم دوامها * قال (مالا يقوم بذاته
بل بغيره) فيه خلل لان بل لايجاب ما نفى عن المتبوع للتابع والمثبت
للتابع تبعية العرض له فى التحيز والمنفى عن المتبوع ليس له تبعية
العرض لان القيام بذاته ليس معناه التبعية فى التحيز للذات فتأمل
* وقوله (او مختصا به اختصاص الناعت والمنعوت) اشارة الى
تعريف العرض على مذهب الحكيم ولا يخفى ان تعريف العرض
بما لايقوم بذاته لايتم على مذهب الحكيم فانه يصدق على الصورة
ولابد من تقييد الغير بما يقومه فحمل التعريف عليه فى هذا المقام

من فضول الكلام ولعل من قال معنى القيام بالغير انه لا يمكن تعقله
بدون المحل اراد به استحالة وجوده بدون المحل كما وقع فى تعريف
التواتر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب بمعنى استحالة تواطئهم
على الكذب فلا يرد اختصاصه بالاعراض النسبية * قال (قيل
هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله) نبه بقوله قيل على
ضعف هذا القول اما لما قيل ان ما فى تعريف العرض عبارة عن
الممكن وكل ممكن محدث فلم يدخل الصفات فى التعريف حتى يخرج
بقوله (ويحدث الخ) واما لما لم يمكن ان يقال انها لم يدخل الصفات
فى تعريف على مذهب المتكلمين لان عدم القيام بذاته عبارة عن
التبعية فى التحيز ولا على مذهب الحكيم لانه لا وجود للصفات عندهم
اوانه لا يصح التعريف حينئذ على المذهبين لانه لا يصدق التعريف
على اعراض المجردات فيخرج عن كونه جامعا على مذهب الحكيم اوانه
يكفى لاخراج صفات الله تعالى ويحدث ولا حاجة الى قوله فى الاجسام
والجواهر اوانه حينئذ يكون الاستدلال على حدوث العرض
ضايعا (فان قلت اذا لم يجعل من تمام التعريف يكون التعريف
شاملا لاعراض المجردات على مذهب الحكيم ولا يصح هذا الحكم لان
عرض المجرد يكون قديما وليس فى الجسم والجوهر (قلت يمكن تصحيحه
بجعل قوله فى الاجسام والجواهر قيد الحكم وفيه انه يشكل بعد
بصفات النفس الناطقة ولا يبعد ان يقال المقصود منه بيان العرض
كما يقوم بالجسم يقوم بالجوهر ايضا او بيان ان العرض لا يقوم
بالعرض اورد من جوز قيام العرض بذاته وحدوثها لا فى محل * قال
(كالوان) قدمها اهتماما بشانه لانكار القدماء وجودها وجمعها
مع الاكوان مع انهما انسب بالطعوم والروايح لتناسبهما لفظا
وخطا (قال صاحب المواقف الحق التوقف فى كون بواقى
الالوان بالتركيب لا غير لاحتمال ان يكون من البواقى الوان بسائط

قائله الخيالى م

من غير تركيب وان يحصل بالتركيب ايضا * قال (والاكوان هى
الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) وجه الحصر ان حصول
الجوهر فى الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا الثانى وهو
ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر ان كان مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز
فسكون وان كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فحركة والاول وهو
ان يعتبر حصول الجوهر فى الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث
يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الاخر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو
الاجتماع وانما قلنا بامكان التخلل دون وقوعه بجواز ان يكون بينهما
خلاء اى مكان خال عن المتحيز عند المتكلمين كذا فى شرح المواقف
واورد عليه الحصول فى الحيز فى آن الحدوث فانه خارج عن الحركة
والسكون وان العرض ايضا متحيز فحصوله فى الحيز لا يخلو عن
الامرين فيلزم النس وقيام العرض بالعرض (وفيه ان حصول
العرض فى الحيز بالعرض لا بالاصالة فهو ليس بصفة موجودة حتى
يلزم النس وقيام العرض بالعرض ويرد ايضا ان اجتماع الهواء
لشئ يلزم ان يخرج من تعريف الاجتماع لانه يمكن ان يتخلل بينهما
ثالث بجواز تكاثف الهواء بعد تحلله ويمكن دفعه بان المراد امكان
التحلل من غير تغير احدهما عن حاله او يقال الهواء المتكاثف لم يبق
فى حيز بل صار حيزه بعض حيزه * قال (وانواعها تسعة) اى
اصول انواعها بقرينة قوله ويتركب منها انواع لا تحصى
والعفوص يقبض باطن اللسان وظاهرها معا والقابض يقبض
ظاهره فقط وهو فى عدم الملايمة دون العفوصة وفوق الحموضة
(والتفاهة هو طعم اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة
الا ان هذه الكيفية لا تؤثر فى المذاق لضعفها والجسم الحامل
لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة * قال (وانواعها
كثيرة) وقال الشارح فى شرحه للتلخيص لا حصر لانواع

الروايح ولا اسماء لها الا من جهة الموافقة والمخالفة كرايحة طيبة
او منتنة او من جهة الاضافة الى محلها كرايحة المسك او الى ما
يقارنها كرايحة الحلاوة * قال (والاظهر ان ماعدا الاكوان الاربعة
لايعرض الا الاجسام) اى ما عدا الاكوان من الامور المذكورة
كما يتبادر من السياق او مطلقا على ما هو حق عموم اللفظ
فلايعرض العلم ايضا لما عداها قيل هذا ينافى ما فى شرح التجريد
ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لايحتاج الى اكثر
من جوهر واحد عند المتكلمين هذا ويمكن الجمع بان كلام الشارح
فى الوقوع وكلام شرح التجريد فى الامكان * قال (فنقول الكل
حادث) اى كل من الاعراض والاجسام والجواهر حادث بجميع
اجزائها والالماثبت حدوث العالم بجميع اجزائه او كل جوهر
وجسم وعرض حادث والاول اظهر من السابق واللاحق * قال
(وبعضها بالدليل وهو طريان العدم) يمكن معرفة ما يحصل
بالدليل بالمشاهدة بان يعرض بعد الضد تارة اخرى الاانه اراد
جعل مشاهدة ضد كافية فى معرفة الضدين ولايخفى ان مايعرف
حدوثه بالمشاهدة لايحكم العقل بحدوث جميع افراد نوعه بالمشاهدة
بل لابد من الاستدلال على حدوث مالم يشاهد من افراده فبهذا
الاعتبار ايضا يتم قوله فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل ويمكن
الاستدلال على حدوث الاعراض بامكانه لاحتياجه الى ذات
يقوم به * قال (والمستند الى الموجب القديم قديم) ليس المقصود
اثبات القدم لان القدم مفروض بل المقصود ان القديم لاينعدم
فينبغى ان يقول والمستند الى الموجب القديم لاينعدم فلهذا قيل
مراده بالقديم المستمر وهو تكلف ويمكن ان يوجه كلامه بانه
مقدمة ثانية للزوم الاستناد الى القديم بطريق الايجاب فحاصل
الاستدلال ان المستند الى القديم بالقصد حادث فلايمكن استناد

القديم الى القديم بالقصد والمستند الى الموجب القديم قديم فيلزم
الاستناد الى القديم بالايجاب (والحكيم يستند الحادث الى الموجب
بناء على توقف وجوده على استعدادات غيرمتناهية ويبطل
المتكلم عدم تناهى سلسلة الاستعدادات ببرهان التطبيق والحكيم
يمنع جريان برهان التطبيق فى سلسلة لايجتمع اجزاؤها وقد يقال
يجوز ان ينعدم القديم المستند الى القديم الموجب لاستناده الى شرط
عدمى كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث يزول المستند
لزوال شرطه لالزوال علته ويجاب بان العدم الازلى اما ان يستند
بما لازوال له فلايتصور زواله حتى ينعدم القديم واما ان يستند
بامور زائلة غيرمتناهية اما وجودية اوعدمية فيلزم وجود امور
غيرمتناهية لان زوال كل عدم محقق وجود وفيه لوكانت عدمات
الحوادث للزم من زوال كل عدمى وجود امالوكانت اعتبارات
واضافات فلايلزم من انتفائها وجود * قال (واما الاعيان) لايخفى
ان بعض الاعيان ايضا يعرف حدوثه بالمشاهدة ولوقال فى بيان
المقدمة الاولى فلانها لايخلوا عن الحركة ومايقابلها لما اتجه عليه
آن الحدوث ولايخفى انه لماثبت بماذكره حدوث كل حركة وسكون
اذ لماثبت حدوث وسكون لم يشاهدهما فلذا لم يكتف به واثبت
حدوثهما فيما بعدفاذكره سابقا المجرد بيان طريق لمعرفة حدوث
بعض الاعراض لايثبت به حدوث الاعيان * قال (وهذا معنى قولهم
الحركة كونان فى آنين فى مكانين) يعنى ارادوا بقولهم الحركة كونان
فى آنين فى مكانين انها السكون فى المكان الثانى بعد السكون فى المكان
الاول وارادوا بقولهم السكون كونان فى آنين فى مكان واحد انه
السكون الثانى فى المكان الاول بعد السكون الاول فتسامحوا فى جعل
السكون السابق الذى هو شرط تحقق الحركة والسكون جزءا منهما
ووجه تأويل كلامهم بانه لوكان على ظاهره يلزم ان يكون الكون

الثانى فى المكان الاول مع السكون الاول فيه سكونا ومع السكون الاول فى المكان الثانى حركة فيكون السكون الواحد جزأ من الحركة والسكون فلا يتميز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن فى آن سكونه شارعا فى الحركة ولايقول به احد هذا (ومن وجوه التأويل انه يصدق تعريف الحركة على السكون الاول فى مكان وكون ثان فى مكان آخر ولايقال لها الحركة ولوكان السكون هو الكونين فى مكان لكان السكون الاول جزأ من الحركة والسكون ولكان المتحرك من المكان الثانى الى المكان الاول ساكنا لان له كونين فى مكان واحد نحن قال ان قوله وهذا معنى قولهم آه ليس على ما ينبغى لان فى الحركة والسكون اختلافا فنهم من قال هما مجموع الكونين ومنهم من قال كون واحد لم يأت بشئ لان الشارح يوفق بين الفريقين برد عبارة احدهما الى ماقصده الآخر وبالجملة لايشمل التعريف الحركة الوضعية لانه لايكون المتحرك بها الا فى المكان الاول ويردعليه ان شيئا من الوجهين لايوجب الاصرف بيان الحركة من ظاهره وكانه لذا قيل الحق ان السكون مجموع الكونين فى مكان واحد والحركة كون اول فى مكان ثان ومما يجب ان ينبه عليه ان المراد بكونين فى مكان ان اقل السكون ذلك وبالكون الثانى فى مكان اول مايعم الكون الثالث وانه يلزم ان يكون للجسم فى مكان سكونان مع انه لايصدقه العرف واللغة ولايذهب عليك انه سواء كانت الحركة والسكون الكونين او الكون الثانى يستلزم عدم خلو العين عنهما عدم خلوه من الحادث اذا لحركة والسكون متركبان من الكون الثانى اذ هما عينه فهما حادثان او يستلزمان الحادث فلا حاجة لنا الى اثبات حدوثهما بما ذكره الشارح * قال (فلا يكون متحركا كما لايكون ساكنا) فيه اشارة الى ان انتفاء كونه ساكنا اظهر من انتفاء كونه متحركا ووجهه ان

مجموع الحركتين
نسخه

السكون هو الكون الثانى وهذا كون اول فليس من السكون فى شئ واما الحركة فهو الكون الاول بعد الكون فى حيز آخر وهذا كون اول لكن ليس بعد الكون فى حيز آخر * قال (قلنا هذا المنع لايضرنا لما فيه من تسليم المدعى مدعى) هذا الدليل ان العين لايخلو عن الحركة والسكون وتجويز ان يخلو عنهما بان يكون فى الاول زمان الحدوث لايوجب تسليمه ولو اريد المدعى فى هذا المقام وهو ان الاعيان كلها حادثة او انها لاتخلو عن الحوادث فتجويز كون عين فى اول زمان الحدوث لايوجب تسليمه ايضا فالجواب ان يقال من الرأس اما المقدمة الاولى فلان الجسم او الجوهر لايخلو عن الكون فى حيز وهو اما مسبوق بالكون فى هذا الحيز وبالكون فى حيز آخر او غير مسبوق بكون آخر والكل حادث بلا خفاء * قال (على ان الكلام فى الاجسام التى تعددت فيه الاكوان الخ) لوقيل الاجسام التى تعددت فيه الاكوان لايخلو عن الكون فى حيز فان كان مسبوقا بكون آخر الخ يتجه عليه المنع بانه يجوز ان لايكون مسبوقا بكون آخر فلا ينفع تخصيص الكلام الان يتكلف ويقال المراد انه لايخلو عن الكون الثانى فى حيز فيصح قوله (فان كان مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بل فى حيز آخر فمتحرك لكن بعد يتجه ان لايثبت به انه لايخلو ذلك العين عن الحركة والسكون لان ذلك العين ايضا فى آن الحدوث يخلو عن الحركة نعم يثبت ان لهذا العين حركة او سكون وهو كاف فى انه لايخلو عن الحادث ولنا ان نقول لو تم ان العين لايخلو عن الحركة والسكون لكان قديما لانه يستدعى ان لايكون له كون اول ولايكون لكونه اول والا لخلا فى اول كونه عن الحركة والسكون لايقال تخصيص الكلام بالاجسام المذكورة يفوت اثبات حدوث جميع

الاعيان لا نا نقول ما لم يتعدد فيه الاكوان مستغن عن البيان
والاولى على ان الكلام فى الاجسام والجواهر التى تعددت فيها
الاكوان والتوجيه يقتضى تقديم الجواب الثانى لان فى اول تسليم
المنع ودعوى عدم الضرر وفى الثانى دفع المنع (ففى تأخير الجواب
الثانى دفع المنع بعد ايهام القبول * قال (واما حدوثهما فلانهما
من الاعراض وهى باقية) الاولى وقد ثبت حدوثها وما ذكره عن
عدم ثباتها فانما هو على مذهب الاشعرى * قال (يقتضى المسبوقية)
اى الزمانية بالغير وهو الحال الاولى وكون الحركة على التفصى يستلزم
عدمها المنافى لقدمها وكون السكون جائز الزوال ينافى القدم الموجب
لامتناع الزوال وفيه بحث لان الامكان الذاتى لاينافى القدم * وقوله
(وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه) فيه ان ما عرفت ان
العدم ينافى القدم لامنافاة امكانه اياه * قال (وانه يمكن وجود ممكن
يقوم بذاته) الواو حالية فتفطن ولا تخرج عن الطريق السوى
وقد قال بالنفس المجردة بعض المتكلمين ايضا كالغزالى وانما جعل
المدعى حدوث ما ثبت وجوده لان مالم يثبت لا يصلح دليلا على
وجود الصانع وفيه بحث لان مالم يثبت وجوده وان لا يصلح دليلا
لكن لابد من دعوى حدوثه على تقدير تحققه والا فلا يثبت ان المحدث
للعالم هو الله بجواز ان يكون القديم الآخر الان يقال هنا لا يثبت
الاحتياج العالم الى القديم وانه لابد من قديم يستند اليه الحوادث
واما انه الواجب لذاته واحد الى غير ذلك فله بحث آخر فلا تطلب
من ههنا فان تم بطلان تعدد القدماء او بطلان تعدد الصانع تم
والا فلا * قال (لان حدوث الاعيان يستدعى حدوث الاعراض)
اى حدوث الاعيان التى ثبت يكفى فى حدوث اعراضها الثابتة واما
اعراض اعيان لم تثبت فخارج عما نحن فيه لان كلامنا فيما يثبت
وجوده والمراد حدوث جميع الاعراض اذ بحدوث الحركة والسكون

يثبت حدوث الاعيان وبحدوث الاعيان يثبت حدوث كل
عرض فلا دور ولا حاجة الى حمل قوله حدوث الاعراض — رد على الخيالى م
على حدوث باقى الاعراض * قال (الثالث ان الازل ليس عبارة
عن حالة مخصوصة الخ) المراد بالحالة المخصوصة الوقت
المخصوص * وقوله (بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن
استمرار الوجود) اشارة الى تعريفى الازل وهما زمان لا اول له او زمان
غير متناه فى جانب الماضى وتقرير الاعتراض يمكن بوجهين احدهما
منع لزوم ثبوت الحادث بل اللازم ليس الا حوادث غير متناهية يثبت
للعين الازلى واحد منها فى كل زمان ولا يدفعه جواب الشارح
وثانيهما منع بطلان التالى بسند قدم الحادث بالنوع * قال (والجواب
انه لا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى فلا يتصور قدم المطلق مع
حدوث كل من الجزئيات) فيه ان كل جزئى حادث بناء على ان لوجوده
بداية واما المطلق فلا بداية لوجوده اذ لا بداية للجزئيات لعدم
تناهيها وما يقال ان هذا الجواب مبنى على ابطال عدم تناهى — رد على الخيالى م
الجزئيات الموجودة ببرهان التطبيق فلا يتحمله سياق الكلام (نعم
يمكن ابطال القدم بالنوع به واعلم انه لو كان برهان التطبيق جاريا
فى الامور المتعاقبة لبطل الازل به وما يقال ان المطلق حادث بحدوث — رد على الخيالى م
كل جزئى ولا بداية لوجوده باعتبار جميع الجزئيات فهو قديم وحادث
ولا استحالة فى اتصاف المطلق بالمتقابلات (ففيه انه لا بداية
لوجود المطلق فكيف يكون حادثا بحدوث جزئى لوجوده بداية
ونقض هذا الجواب بنعيم الجنان فانه غير متناه مع تناهى كل نعيم — الناقض هو الخيالى م
(واجيب بان معنى عدم تناهى نعيم الجنان انه لاينتهى الى حد وليس
بشئ لان كل نعيم لا يتصف بعدم التناهى بهذا المعنى ايضا
وللنقيض مواد غير متناهية اذ الطبيعة تتصف بكثير من الامور
المتقابلة ولا يتصف جزئى من جزئياتها به ولا يذهب عليك ان منافاة

القدم للعدم انما يتم فى القديم بالشخص واما فى القديم بالنوع فلا
يمتنع ان ينتهى افراده فى الابد * قال (الرابع انه لوكان كل جسم
جسم فى حيز لزم عدم تناهى الاجسام) وبرهان التطبيق يبطله
والاشتباه لايختص بتحيز الجسم بل يلزم عدم تحيز الجوهر ايضا
فذكر الاجسام ههنا على التمثيل وكذا فى تعريف الحيز بناء على
هذا التفسير للحيز اذا الجوهر لاسطح له حتى يكون له حيز ولو سلم
يلزم عدم تناهى الجواهر وذكر الجسم فى تعريف الحيز عند المتكلمين
قاصر والصحيح مايشغله الجسم او الجوهر (والقول بان ذكر الجسم
فى التعريف لان الكلام فى حيزه ففيه ان البحث لايختص بالاجسام
وايضا قوله (وينفذ فيه ابعاده) يوجب خروج حيز جسم مركب
من جزئين لانه لاينفذ فيه ابعاد لانه لا ابعاد له ولا يخفى ان ترتيب
الايرادات يستدعى جعل هذا الايراد ثالثا وجعل الايراد الثالث رابعا
* قال (ولما ثبت ان العالم محدث) تنبيه على وجه جعل المحدث
للعالم موضوع الحكم والحق بكونه مخلوقا عليه هوالله الموصوف
بما ذكر ومحصوله انه علم مما سبق الذات بعنوان المحدث للعالم
والمجهول عينه فاللايق ان يحمل على المحدث ما يعينه ٩ * قال
(والمحدث للعالم هوالله) لم يقل والمحدث له مع ان المقام مقام
الضمير لان الكلام فيما سبق فى العالم باعتبار ما ثبت من اجزائه
وههنا فى العالم مطلقا وذكر صيغة الفصل بين العالم والمبدأ
لا يتضح وجهه لانه للفصل بين كون الحيز حيزا وبين كونه نعتا
والعلم لا يصلح لكونه نعتا وكانه لذلك فسر الشارح اسمه تعالى
بالمفهومات الكلية القابلة لان يوصف بها وانما ادرج الذات لانه
ربما يطلق واجب الوجود على صفاته تعالى ووصف واجب الوجود
بالذى يكون وجوده من ذاته تنبيها على زيادة وجوده كما هو
المذهب * وقوله (ولا يحتاج) اما بمعنى انه لا يحتاج وجوده الى

٩ وفى قوله ضرورة
امتناع ترجح احد
طرفى الممكن الخ نظر
لان الامتناع ليس
ضروريا بل يتوقف
على اقامة البرهان على
ان احد طرفى الممكن
يمتنع ان يكون اولى
نسخه

شئ بان يرجع ضمير يحتاج الى وجوده ولايحتاج الى تقييد شئ بغير
ذاته لان المراد بالشئ الموجود واحتياج وجوده الى ماهية الموجودة
بهذا الوجود لا الى موجود فتفطن ولو جعل ضمير يحتاج الى الذات
فالمراد سلب الحاجة فى الوجود وصفاته الموجودة فتنبه (واعلم ان
المراد بالذات الاولى الشخص وبالذات الثانية الماهية فان وجوده
تعالى من ماهيته لامن شخصه ولذا لم يكتف بضمير الذات (وفى
وصفه بواجب الوجود رد للملاحدة المخالفين فى وجوده تعالى قال
فى شرح المقاصد خالفت الملاحدة فى وجود الصانع لابمعنى انه
لاصانع للعالم ولابمعنى انه ليس بموجود ولامعدوم بل واسطة بل
بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والكثرة والوحدة
والوجوب والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشئ منها فلايقال
له موجود ولا معدوم ولا واحد ولا واجب مبالغة فى التنزيه
ولاخفاء فى انه هذيان بين البطلان * قال (اذلوكان جائز الوجود)
الدليل على تقدير تمامه لا يثبت الدعوى لانه لايثبت كون وجوده
من ذاته اذجاز ان يكون وجوده عين ذاته فلوقال لايكون وجوده
من غيره لم يرد هذا ٧ ومحصل الدليل انه لوكان جائز الوجود لكان
داخلا فى العالم والتالى باطل لانه لوكان داخلا فى العالم لم يكن محدثا
للعالم والمفروض خلافه ولانه لايصلح علما على وجود المبدأ وماهو
كذلك غير داخل فى العالم * فقوله (على ان) علاوة والشايع فيها
على بمعنى مع وفيه بحث لانه ان اراد بقوله (فلم يصلح محدثا
للعالم) انه لم يصلح محدثا لجميع العالم فسلم لكن التالى ليس خلاف
المفروض لان المفروض كونه محدثا لمحدثات العالم فيجوز ان يكون
من العالم ولايكون حادثا ويكون مبدأ لماهو حادث منه وان اراد
انه لم يصلح محدثا لماسواه من العالم فالملازمة ممنوعة قيل ان الملازمة
ممنوعة لان صفات الواجب جائز الوجود دليل من العالم ٤ ويدفعه

٧ ويمكن دفعه بان كون
الوجود عين ذاته يقتضى
امكانه عند المتكلم لان
العينية ليست لذاته والا
لكان عينا فى الممكن فهو
لغيره فيكون ممكنا نسخه
وليس من العالم
نسخه
قائله الخيالى م

٤ نعم يمكن الملازمة
بمجموع الذات والصفة
فانه جائز الوجود مع انه
ليس من العالم بل
بمجموع الذات وممكن
اى جملة كان فان
المجموع جائز الوجود
وليس من العالم لانه
ليس ما سوى الله لان
المجموع لاينفك عن الله
*

ان المراد انه لوكان الذات جائز الوجود لكان داخلا فى العالم
اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه ماسوى الله مما يعلم به
الصانع بخلاف صفاته لاماقيل انه لايضرنا لان فيه تسليما للدعوى
واعترافا بوجود الواجب لان المنع بسندما هو مسلم عن المستدل
دون المانع للالزام لايوجب تسليم الدعوى وفى قوله (اسم لجميع ما
يصلح علما على وجوده) بحث لانه ان اراد بالجميع الكل الافرادى
فمع انه مغلق يرد انه ليس اسما لكل شخص كما مر وان اراد المتبادر
من الجميع فهو واحد من افراد ما يكون العالم اسماله ولان العالم
ماسوى الله تعالى من الموجودات على ما علم فان خص بمايكون
علامة يلزم ان لا يكون المبدأ داخلا فيه لكن يصير الملازمة
ممنوعة اذ يجوز ان يكون جائز الوجود ولايكون داخلا فى العالم
لعدم كونه علما على وجود مبدأ ومايقال ان الصفات تصلح لان تجعل
علما على وجود الواجب ومن جملة جميع مايصلح علما على وجود المبدأ
مع انها لم تدخل فى العالم هذيان اذلا معنى لكون الصفة علما للذات
اذلايمكن ان يصدق بثبوت الصفة الا بعد التصديق بثبوت محله
فتأمل * قال (وقريب من هذا) المشار اليه هوماقيل العلاوة
اذلاقرب بين العلاوة ومايقال بل مناسبة بينهما فالا قرب وقريب — بل لامناسبة نسخه
من ذلك والفرق ان هذا استدلال بالحادث على المحدث ومايقال
استدلال من الممكن على الواجب ولايخفى ان مايقال اسبق لانه من
الحكيم السابق على المتكلم فالظاهر وهذا قريب ممايقال وان ورودما
ذكرنا من البحث على هذا دون ما يقال يمنع كونه قريبا منه
(واعلم ان كون محدث اوممكن من جملة الشئ لا يصلح ان يكون
علة له مبنى على دعوى ان علة الكل يجب ان يكون علة لكل
جزء ويتعلق ابحاث كثيرة لايحتملها المقام * قال (وقد يتوهم — وقد يتعلق به نسخه
ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التس)

فيه ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال الدور
ايضا كما لا يخفى فلاوجه بتخصيص النفى بالافتقار الى ابطال التس
ويعتذر عن مثله بوجهين احدهما ان الدور يستلزم التس — وقد يعتذر نسخه
اذ طرف الدور يتعدد باعتبار لا الى نهاية اذ الموقوف عليه غير
الموقوف فى نفسه فنفس الشئ من حيث انه موقوف غيره من
حيث انه موقوف عليه فيترتب نفوس غير متناهية والمراد بالتس
المذكور اعم مما هو لازم الدور وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام
بعد توضيحه كما هو حقه فى حواشى شرح المطالع فارجع اليه
على ان هذا التس فى الامور الاعتبارية وليس باطلا (وثانيهما
ان ذكر التس بذكر الدور لانهما يذكران معا فاكتفى بالتذكير
عن الذكر وبهذا تبين ان قول الشارح بل هو اشارة الى احد
ادلة بطلان التسلسل يتضمن الاشارة الى دليل بطلان الدور
ايضا فمن قال اعلم انه يمكن ان يستدل بهذا الدليل على بطلان
الدور ايضا بان يقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته امانفسه اوجزئه — قائله الخيالى م
وهما باطلان او خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده
فلادور لم يزد الاعلى تفصيل مااجمله الشارح * قال (وليس كذلك
بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل) اورد عليه ان ثبوت — المورد هو الخيالى م
الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة واما الانقطاع فبضم
مقدمات آخر وهى ان يقال ذلك الخارج لابد وان يكون علة
للبعض وذلك البعض طرف السلسلة ولا يلزم كون الواجب معلولا
ودخول مافرض خارجا فظهر ان امر الافتقار بالعكس هذا اقول
فرق بين ثبوت الواجب والصانع والمراد بوجود الصانع وجود
الواجب الصانع لكل ممكن بواسطة كان الصنع اوبدونها ولايثبت
بمجرد افتقار الممكنات باسرها الى الصانع ان يكون الصانع لكل
ممكن واجبا كذلك انما يثبت ان صانع جميع الممكنات من حيث

الجميع هوالواجب فيجوز ان يكون صانع كل ممكن ممكنا على وجه التسلسل انما يثبت كون مبدأ كل ممكن الواجب بان يجب انتهاء سلسلة الصنع الى الواجب واعلم ان هذا المقام لبس الامقام اثبات الصانع للممكنات سواء كان متعددا اوواحدا بالاختيار او بالايجاب بواسطة فى البعض او بلا واسطة فى الجميع ولكل من اثبات الوحدة والاختيار ونفى الواسطة مقام و بعض هذه الامور انما يثبت باعتبار انه الاحق والاولى بالصانع لالتوقف وجود الممكن عليه * قال (وهى لايجوز ان يكون نفسها ولابعضها لاستحالة كون الشئ علة لنفسه) هذا يبطل كون العلة نفسها وهو ظاهر وكونها بعضها ايضا لانه اذا كان علة للسلسلة كان علة لكل بعض منها لان علة الجميع لبس الاعلة الاجزاء ومنها نفسه وكذا قوله (لعلله) لانه اذا كان البعض علة لكل بعض كان علة لعلله واذا كان النفس علة كان علة لكل بعض منها لان علة الجميع علة لكل بعض فيكون السلسلة علة لنفسها ولعللها التى هى اجزائها ومما يلزم على تقدير كون العلة نفسها او بعضها توارد العلتين على معلول و بطلان التسلسل لانه اذا كان المجموع او البعض علة لكل بعض ينقطع السلسلة لامحالة * قال (فيكون واجبا و ينقطع السلسلة) وذلك لان الواجب انما يكون علة للجميع اذا كان علة لكل جزء فينقطع السلسلة والمشهور فى بيان الانقطاع ان علة الجميع يجب ان يكون علة لشئ من الاجزاء وذلك الجزء يجب ان لايكون معلولا بجزء آخر من السلسلة لامتناع اجتماع العلتين اذ الكلام فى المستقل بالفاعلية هذا ولا يخفى انه حينئذ يوجب ذلك الجزء المعلول انقطاع سلسلة الممكنات وهو خلاف المفروض كما ان الواجب يوجب انقطاع سلسلة العلل و يمكن ابطال التسلسل بانه لوكان التسلسل لاحتاج السلسلة الى علة والتالى باطل لانه لايجوز

ان يكون العلة نفسها ولاجزئها ولاخارجها لان علة السلسلة علة كل جزء وذلك يوجب بطلان السلسلة وتوارد العلتين (فان قلت هذا الدليل منقوض لمجموع الممكنات والواجب فان الجميع محتاج لامكانه الى علة مع ان علته لبست الاجزئه (قلت الجميع من الممكنات يحتاج الى علة هو علة لكل جزء بخلاف الجميع من الواجب والممكن فانه يحتاج الى علة هو علة للبعض ولقائل ان يمنع وجوب كون علة الكل علة لكل جزء بجواز ان يكون علة الكل مجموع امور يكون كل منها علة لجزء فيحصل بكل امر جزء من الكل و بمجموع الامور يحصل الكل * قال (ومن مشهور الادلة) الظاهر من مشهورات الادلة كما يقتضيه كلمة من والاضافة الى الادلة وهذا الدليل هو العمدة فى ابطال التس لعدم اختصاصه بما لبس من جانب العلة بخلاف الدليل السابق * فقوله (وهو ان تعرض من المعلول الاخير) قول على سبيل التمثيل بل يجرى فى كل غير متناه يضبطه الوجود عند المتكلم سواء كان بينهما ترتب طبيعيا كالعلل والمعلولات اووضعيا كالابعاد مجتمعة اوغير مجتمعة كالدورات الفلكية اولم يكن ترتب كالنفوس الناطقة المفارقة وانما قيد بالمفارقة لان المتعلقة بالابدان متناهية لتناهى الابدان اذ لولم يتناه لزم عدم تناهى الابعاد (واعلم ان الغرض من المعلول الاخير قول على سبيل التمثيل ايضا من حيث انه لايجرى فى تطبيق بعدين غير متناهيين وفى ابطال سلسلة لااول ولاآخر لها وطريق ابطالها ان يفوض سلسلة من مبدأ معين لاالى نهاية فى كل جانب ويطبق على اقل منها او اكثر بواحد * قال (ثم نطبق الجملتين بان يجعل الاول من الجملة الاولى) لايمكن تطبيق واحد واحد لغاية كثرتها بل يجعل واحد بازاء واحد فى تمام الاحاد بان يجعل المبدأ بازاء المبدأ فيقع كل واحد من احاد السلسلتين بازاء واحد لكن ذلك لا يظهر الا فى الامور المترتبة * قال (فلا يرد

طبيعى نسخه
اووضعى نسخه

قائله الخيالى م

النقص بمراتب العدد) قيل يمكن اتمام النقض بالنسبة الى علمه تعالى الشامل لمراتب الاعداد الغير المتناهية مفصلة ولنسبة الانطباق بين الجملتين وفيه ان علمه الشامل انما يشمل مالا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل مالا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم مفصلة بالمراتب الغير المتناهية مم وبهذا اندفع ما ذكره الامام فى المطالب العالية حيث قال من جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق انه سبحانه وتعالى عالم بالشئ وكل من علم شيئا امكنه ان يعلم كونه عالما فاذا ثبت هذا الامكان وجب ان يكون حاصلا بالفعل فى حق الله تعالى لكونه منزها عن طبيعة القوة والامكان وعلى هذا التقدير فهو سبحانه عالم بالشئ وبكونه عالما وهكذا فى المرتبة الثانية والثالثة التى مالا نهاية له فقد حصلت هناك مراتب غير متناهية وهى مرتبة بالطبع وهى باسرها موجودة دفعة واحدة فهذا نقض قوى على قولكم النس فى الاسباب والمسببات محال (ودفع ما ذكره الامام تارة بان العلوم لكونها اضافات امور اعتبارية وتارة بان علمه تعالى بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضى * قال (فان الاولى اكثر من الثانية مع لا تناهيهما) فيه ان الزيادة على مافرض غير متناه بغير متناه لا يوجب تناهى شئ منهما على ان زيادة المعلومات يجوزان يكون بغير متناه الا ان يقال ليس مدار النقض على ان الاولى اكثر من الثانية مع لا تناهيهما بل على لا تناهيهما الا ان يعل لنقل عدم تناهيهما تمام كلامهم فلا نقض بعدم تناهى المعلومات لانه اذا طبق المقدورات على المعلومات لا يوجب ذلك تناهى المعلومات انما يوجب لوزادت عليها بمتناه الا ان يقال المقصود انه يلزم تناهى المقدورات مع انها غير متناهية عندهم والاوجه ان يطبق جملة المعلومات على جملة منها انقص من الجملة الاولى بمتناه وكذا جملة المقدورات على جملة منها كذلك

شئ كل منهما نسخه

حتى يلزم تناهيهما مع انهم ذهبوا الى لا تناهيهما (وما ذكره من انه لا بمعنى ان مالا نهاية له يدخل فى الوجود انما يظهر فى المقدور اما فى المعلوم فلا لان المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات لعدم القول بالوجود الذهنى ولو اعتبر عدم التناهى بالاعتبار العلوم ففيه ان العلوم اضافات ولو سلم انه صفة حقيقية فلا تعدد فى علمه تعالى انما التعدد فى اضافته الى المعلومات * قال (يعنى ان صانع العالم واحد) الانسب يعنى ان محدث العالم واحد فان قلت الواجب يعنى ان خالق العالم واحد وكذا فى قول المصنف * المحدث للعالم * الواجب خالق العالم لان اسماء الله توقيفية ولم يرد فى الشرع اسم المحدث والصانع (قلت هذا من اطلاق اللفظ على اعم من الله لان المقام مقام اثبات الله الجامع لصفات الكمال المذكورة فما لا ينتهى ذكر الصفات لا يثبت لا يكون اللفظ على خصوصه والتوفيق فى اطلاق اللفظ على خصوصه ثم قوله الواحد وما بعده يحتمل ان يكون صفات الله ويحتمل ان يكون نظائر له اخبار المحدث (ولقد اشار الشارح الى الثانى وقد اصاب لان كلا منها عقيدة كلامية يستدعى كلاما تاما لافادته فلا يناسب ان يجعل المجموع حكما واحدا * قال (ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة) قيل اشارة الى دفع توهم استدراك بناء على ان الله تعالى لكونه اسما لجزئى حقيقى لا يحتمل غير الوحدة ووجه الدفع ان المراد الوحدة فى صفة الوجوب لا فى الذات وهذا الوهم آت فى قل هو الله احد هذا وفيه ان المشركين لم يتوهموا شركة معبودهم معه تعالى فى وجوب الوجود بل فى المعبودية الا ان يقال ان من يعبد غيره تعالى نزل منزلة من اعتقد وجوب وجود غيره والا فلا يعبده والاولى ان المراد بالوحدة فى الآية الوحدة فى استحقاق العبادة (فان قلت هو تعالى واحد فى جميع

بمتناه لا يوجب تناهى كل منهما وزيادة المعلومات يجوزان تكون بغير متناه نسخه

الخالق للعالم نسخه

ومالايثبت نسخه

قائله الخيالى م

الصفات فكيف خص الوحدة بوجوب الوجود قلت هذا مسئلة
التوحيد بعد اثبات الوجود والتوحيد ليس الا هذا القدر اما التوحيد
فيما عداه فله امكنة اخرى ولذا لم يلتفت ايضا الى حمله على
الوحدة فى صفات الاحداث ردا على من اعتقد كون العباد خالقين (فى صفة نسخه)
لافعالهم وعلى من اعتقد كون العقل العاشر خالق العالم الكون * قال (والفساد)
(والمشهور فى ذلك بين المتكلمين برهان التمانع) سمى به لانه مبنى على
فرض التمانع اولانه يستلزم تمانع الالهين عن الالوهية ولا يخفى ان
ذلك البرهان لا يمنع صدق مفهوم واجب الوجود على اكثر من واحد
الا ان يثبت استلزام الوجود لصفة الصنع * قال (المشار اليه بقوله
تعالى) اراد ان المشهور فى ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه
فجعل الاشارة اليه ايضا مشهورا ووجه الاشارة ما اشار اليه بقوله
لا يقال الملازمة قطعية الخ ونبه باسناده الى المشهور على انه غير
مرضى لانه يتجه عليه ما ذكره وجعله مشارا اليه لان ظاهر النظم
لا يطابقه * وقوله (واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
حجة اقناعية) توجيه للاية على خلاف المشهور حفظا لظاهر النظم
ولا مخالفة بين جعل الآية اشارة الى برهان وبين جعلها حجة اقناعية
* وقوله (وتقريره) اى تقرير البرهان المشار اليه ولا يرد
ان الملازمة حينئذ قطعية لما عرفت * قال (لامكن بينهما تمانع
بان يريد احدهما حركة زيد) او بان يريد احدهما حركة زيد
ويريد الآخر عدم ارادته * وقوله (لان كلا منهما امر ممكن
فى نفسه) اما ان يراد به امكان الوجود فى نفسه وهو صحيح على رأى
المتكلمين من ان السكون ضد الحركة واما ان يراد به امكان الوجود
لغيره فيصح مطلقا وان كان السكون امرا عدميا * وقوله
(اذ لا تضاد بين الارادتين) يريد به بين تعلق الارادتين فانهما
يصح ان يجتمعا فى مراد وخص التضاد بالنفى لان التعلق مفهوم

ثبوتى فلو تنافى التعلقان لكانا متضادين (فمن قال اى لا تدافع بين
تعلقيهما ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحى لان الضدين يجوز (هذا رد للخيالى م)
ان يحصلا فى محلين فلا حاجة الى نفيه وايضا المانع من الاجتماع
لا ينحصر فى التضاد فلا كفاية فى نفيه لم يتدبر * قال (والا فيلزم عجز
احدهما) عجز احدهما لازم على كل من شقى الترديد لانه اذا تحقق
مراد كل منهما لزم عجز كل منهما لان ارادة شئ يستلزم عدم ارادة ضده
فيتحقق مراد كل بنفى مراد الآخر اعنى عدم الضد وبهذا عرفت
ان الاولى ما سيأتى مما يقال وان التفصيل ليس كالاجمال (واعلم ان العجز
عن نفى الكمال عن ذاته كمال بل لا يسمى فى العرف عجزا والعجز عن
الممكن لاقتضاء تعلق ارادة الغير بذلك الممكن نقصان لان الكمال
ان يتحقق مراده بغلبته على الغير ودفعه مقتضى ارادة الغير اما (يقتضى ارادة نسخه)
بنفيه اونفى ارادته وبهذا اندفع منع لزوم العجز لان حركة زيد
اذا صار مراد الواجب يستحيل سكونه فلا يدخل تحت القدرة فكذا
عدم تحقق مراده يتحقق ارادة غيره عدمه ليس عجزا ونقصانا
لانه بارادة الغير عدمه استحال مراده فلم يبق مقدورا لان الممكن (رد على الخيالى م)
الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب مقاومة الغير سمى
عجزا بخلاف ما اذا امتنع لارادته ضده لان ذلك العجز ليس نقصا بل
لا يسمى عجزا وبهذا اندفع ايضا النقض بصفاته تعالى فانها
ممكنة ومقتضاه لذاته والا لكانت حادثة فلو اراد عدمها لكونه
ممكنا مقدورا فان تحقق بالعدم والوجود اجتمع النقيضان
وان لم يتحقق واحد منهما لزم العجز او تخلف المعلول عن علته (ردعلى الخيالى م)
التامة لان هنا مقاومة الذات للذات لا مقاومة الغير له على ان كون
المذكور نقضا غير واضح لان الجارى فى الصفات ليس بعينه
الدليل المذكور بل احد شقى الترديد فيه العجز او تخلف المعلول
عن علته التامة بخلاف الدليل المذكور فان احد شقى الترديد فيه

العجز فقط ثم انه يمكن اقامة برهان التمانع باجتماع ارادتهما على
حركة زيد فان وجدت بارادتهما يلزم اجتماع علتين مستقلتين (فاعلين مستقلين نسخه)
على معلول واحد وان وجد باحدى الارادتين لزم عجز الآخر (ثم
اعلم ان الاله اله لجميع ماسواه لولم يكن واجبان والا فهواله للممكنات
واستحقاق الالوهية للممكنات بان يكون الاله قادرا على الممكنات
قدرة تامة ولايمكن يأبى الممكن عليه واما ان قاومه واجب آخر
فلا يوجب نقصا فى ان يكون الها للممكنات فتوحيد الواجب مما
لايوجبه امر قطعى انما يوجبه اعتبار الاخلق والاولى وخبر المخبر
الصادق المصدوق بالمعجزة والله تعالى اعلم ونسأله الطريق الا
قوم * قال (لمافيه من شائبة الاحتياج) لانه يوجب احتياجه
فى ايجاد الممكنات الى موافقة الغير وعدم مخالفته والاحتياج ينافى
الالوهية وفيه بحث لان المنافى لها احتياجها فى الوجود والصفات
الذاتية واما مطلقا فلا * قال (فالتعدد مستلزم لامكان التمانع
المستلزم للمحال ٣) اما صفة للتمانع اوالامكان فيكون محالا (اورد (قوله المستلزم للمحال المعلول الاول نسخه)
عليه ان عدم المعلول للواجب مستلزم للمحال وهو عدم الواجب
وليس بمحال بل امر ممكن ويدفعه ان عدم المعلول نظرا الى ذات
المعلول لايستلزم عدم الواجب بل يستلزمه باعتبار ان وجوده
مقتضى الواجب ودعوى ان المستلزم للمحال محال معناها ان المستلزم
فى ذاته للمحال محال * قال (واعلم ان قوله تعالى) هذه اشارة الى ان
جعل الآية اشارة الى برهان التمانع غير مرضى وهذا مما اخذه من
الكشاف حيث قال وفيه دلالة على امرين احدهما وجود ان لايكون
مدبرهما الا واحدا والثانى ان لايكون ذلك الواحد الا اياه وحده
لقوله الا الله (فان قلت لم وجب الامران (قلت لعلمنا ان الرعية
تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر
والاختلاف واما طريقة التمانع فللمتكلمين فيها تجاد وطراد هذا

كلامه والآية احتمال آخر ارجو ان يكون صوابا والمهدى به
مهديا مثابا وهو انها لبيان فساد الشرك وصلاح التوحيد بانه
لوكان فى السموات والارض آلهة كما فى الارض لفسد السماء والارض
بشوم الشرك وانما بقى السموات والارض ببركة خلو السموات عن
الشرك * قال (والملازمة عادية) فان قلت العاديات يقينيات
كالعلم بوجود الجبل الذى كان امس فلم جعلت الحجة اقناعية (قلت
العاديات تفيد اليقين فى الشاهد اما فى الغائب فافادته بقياسه على
الشاهد فلهذا تطرق الاحتمال المنافى لليقين على ان العادة اذا كانت
اغلبية لاتفيد اليقين انما تفيده اذا كانت دائمية * قال (ولعلا بعضهم
على بعض) فى سورة المؤمن وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله
بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون (قال
الكشاف لذهب كل اله بما خلق لانفرد كل واحد من الالهية بخلقه
الذى خلقه واستبد به ولرأيت ملك كل واحد منهم متميزا من ملك
الاخرين وغلب بعضهم بعضا كما ترون حال ملوك الدنيا ممالكهم
متمايزة وهم متغالبون وحين لم تروا اثر التمايز الممالك والتغالب فاعلموا
انه اله واحد بيده ملكوت كل شئ * قال (والا فان اريد الفساد
بالفعل اى خروجهما عن هذا النظام المشاهد) اى ان لم يكن الحجة
اقناعية فلايتم لانه ان اريد الخ وفسر الفساد بالفعل بالخروج عن
النظام المشاهد دون العدم الطارى لان التمانع والتغالب فى العادة
لايفضى الى الانعدام بالكلية بل يفضى الى الاختلاف فهو المراد
فى الحجة الاقناعية لكن لاح احتمال شق ثالث مشارك لهذا
الشق فى وجه البطلان فلذا لم يتعرض له * قال (وان اريد
امكان الفساد الخ) يمكن ارادة امكان الفساد مع ارادة احدهما
الحفظ عنه والا لعجز مريد الفساد فيلزم عجز الحافظ كما يمكن
ارادة امكان الفساد مع الصلاح لامكان ارادة احدهما الصلاح

والآخر الفساد مع انه يجب تحقق مرادهما والا لم يكونا الهين * وقوله (فلادليل على انتفائه) منع ابطلان التالى (فان قلت المنع طلب الدليل لانفيه (قلت المقام مقام المنع فنفى الدليل مبالغة فى ورود المنع * وقوله (بل النصوص شاهدة) للترقى عن المبالغة فى قوة المنع بنفى الدليل الى المبالغة فيها بقيام الشواهد على ثبوت الامكان وكفى دليلا على امكان الفساد امكانهما * قال لا يقال الملازمة قطعية) يمكن له تقرير ان احدهما انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع فى الصنع فلا يتحقق مصنوع ودفعه حينئذ بان امكان التمانع لايستلزم وقوعه حتى يلزم انتفاء المصنوع فيمكن وجود المصنوع لتوافقهما (وثانيهما انه لو فرض صانعان لامكن التمانع بينهما فيكونان عاجزين فلم يتحقق صنع وحينئذ دفعه بمنع لزوم عجزهما بل يجوز ان يكون العاجز احدهما فلا يكون الاصانع واحد لكن هذا المنع لايضر لثبوت المدعى وهو وحدة الصانع لكن الشان فى صحة حمل القرآن عليه لانه اعلى من ان يشتمل على دعوى ممنوعة لايمكن دفع منعه وان لم يكن المنع مضرا * قال (على انه يرد منع الملازمة) حاصل العلاوة ان هذا التقرير بعد ما ذكر من ابطال كون الآية حجة قطعية فى غاية السقوط لانه منع اشتماله على صرف النظم عن الظاهر يتجه عليه ماذكر بعينه فلا يرد ان ماسبق على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لا يراده بعينه فى العلاوة (ولايحتاج الى ان يجاب عنه بان السابق جواب مبنى على حمل الاستدلال على عدم التكون بالفعل والعلاوة جواب مبنى على حمله على اى معنى شئت و يتجه ايضا انه اذا استلزم امكان التمانع عدم كون احدهما صانعا فقد ثبت المطلوب فلا معنى للتوسل بعدم كون احدهما صانعا الى عدم مصنوع ثم التوسل به الى انتفاء التعدد (ولقد تمكنت بما مضى من امكان اختيار امكان الفساد

رد على الخيالى
م

على عدم التكون
نسخه

ان يدفع العلاوة باختيار الشق الثانى (قيل يمكن مع حمل الفساد على عدم التكون ان يقال الملازمة قطعية لانه لو تعدد الواجب لم يمكن العالم ولا لامكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان شئ من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شئ من الاشياء حتى لا يمكن التمانع وفيه نظر لان انتفاء امكان العالم لايستلزم عدمه لجواز كونه واجبا * قال (فان قيل مقتضى كلمة لو) يريد ان نظم الآية ليس استدلالا حتى يستقيم ماسبق من انه قطعى او اقناعى فالمباحث السابقة بمعزل عن التحصيل وحينئذ ان محصل الجواب ان نظم الآية يحتمل استدلال و بناء ماسبق عليه (و بهذا عرفت انه يمكن حمل الآية على مايغنيك عن مؤنة تصحيح الاستدلال وقيل محصل السؤال ان الآية لاتدل الا على انتفاء الالهة فى الازمنة الماضية والمطلوب الانتفاء مطلقا فزيد فى الجواب ان الانتفاء فى الماضى يثبت الانتفاء مطلقا اذ الحادث لا يصلح الها ولايخفى عليك انه انحراف عن سواء السبيل فثبت و لا تتبع الا الدليل * وقوله (فلايفيد الا الدلالة على ان الخ) الاولى فلا يفيد الا ان * وقوله نعم بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل حيث قابل الاصل بكلمة قد يدل على انه اراد بالاصل الكثير الراجح فجعل استعمال لو فى الاستدلال ايضا لغويا وقد دل ظاهر كلامه فى شرح التلخيص على انه استعمال منطقى (ورده المحقق الشريف بان القرآن لم ينزل الا على لغة العرب دون الاصطلاح بل هذا الاستعمال ايضا من اللغة الا ان الاشيع هو الاول * قال (هذا تصريح بما علم التزاما) لم يرد الالتزام الميزانى حتى يناقش فيه و ينبغى بيان نكتة له الا ان يقال تركت لظهورها وهو التحرز عن الغفلة اذ الضمنيات لا وثوق عليها و يحتمل ان يكون الوصف به رد الظن الترادف اذ لو كان مرادفا للواجب لكان ذكره تكرارا محضا (ويمكن ان يقال كفى

قائله الخيالى
م

قائله الخيالى
م

ولاتبتغ الاالدليل
نسخه

في ظن الاعادة نسخه

فائدة لذكره معرفة صحة اطلاق القديم عليه تعالى وليكن على ذكر منك ينفعك فى كثير مما يوقعك فى طبق الاعادة دون الافادة وكانه اراد بقوله هذا تصريح بما علم التزاما التنبيه على انك مستغن بعد اقامة البرهان على الوجوب على اقامة البرهان على القديم ٧ * قال (اذ الواجب لايكون الاقديما) دليل على دعوى المتن وليس متعلقا بقوله تصريح بما علم التزاما حتى يتجه انه لايتم لان الدليل لايفيد الا اللزوم فى نفس الامر وهو لايفيد العلم به التزاما (وان الواجب كالقديم من لوازم الله تعالى فلا معنى لجعله من لوازم الواجب دون الذات المشتهر بجميع صفات الكمالية * وقوله (اذ لوكان) اى الواجب حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة يريد به والتالى بط والالم يكن محدثا لجميع ماسواه ويمكن ان يقال لوكان حادثا لانفك عنه مقتضى ذاته وهو وجوده ولوكان ما وقع فى كلام بعضهم ان الواجب والقديم متراد فان نتيجة مجرد كون الواجب قديما لكان من قبيل توهم فى غاية البعد وهو ظن لاعم والاخص مترادفين ولوكان ينتجه ان كل واجب قديم وكل قديم واجب لكان من قبيل ظن المتساويين مترادفين وما يقال ان الواقع مبنى على اصطلاح القدماء على جعل المتساويين مترادفين يخرجه من عدم الاستقامة لكن فيما ذكر من قول التبصرة دليلا عليه من ان الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما مغايرا للاخر نظر لجواز ان يكون صاحب التبصرة ممن ظن الترادف بين المتساويين * قال (وانما الكلام فى المتساوى بحسب الصدق) اى النزاع فان بعضهم على ان القدم القديمة ولا فى تعدد القدماء مطلقا وفيه ان تعدد القدماء يوجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته لان علة الحاجة عند المتكلمين الحدوث وهذا فى المعنى قول بتعدد الذوات القديمة

٧ ولايذهب عليك انه اذا جعل القديم خبرا بعد خبر كما عرفت انه المرجح وجعل تعريف المسند لقصره على المسند اليه لم يكن تصريحا بما علم ضمنا نسخه

نعم اعم ظهر دليل آخر على انه القديم وهو ان هذا الذات لا يكون الا قديما وثبوت وحدته ايضا يدل على قدمه والا لكان له صانع فلا يكون صانع العالم واحدا فتأمل نسخه

الا ان ينزل من القول بان المحوج هو الحدوث الى القول بان المحوج هو الامكان * وقوله (وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة) الاولى انما المستحيل وجود الذوات القديمة او انما المستحيل تعدد الذوات القديم فافهم * قال (تصريح بان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) اقول منشاؤه اما التلبيس خوفا من القول بامكان الصفات الموجب بحدوثها بناء على اصلهم من ان كل ممكن حادث واما الالتباس اما تحرير الاول فبان يقال لما كان الواجب لذاته بمعنيين الواجب بحقيقته بان يكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته والواجب بموصوفه بان يكون ضرورة وجوده ناشئة من اقتضاء موصوفه لوجوده واستقلا له به وضع احدهما مكان الآخر فى القول بان الصفات واجبة لذواتها حتى لو سئل انه هل الصفات واجبة لذواتها لم يمكن للقائل بان يجيب عنه بنعم ويظهر امر التلبيس واما تحرير الثانى فبان يقال لما كان اقتضاء الواجب وجوده جعل وجوده واجبا توهم ان اقتضاءه العلم مثلا يقتضى كون العلم واجبا وفرق بينهما بان اقتضاء الواجب وجوده يوجب غناءه فى وجوده عن موجود غيره واقتضاءه وجود العلم يوجب احتياج العلم الى موجود غيره * قال (واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته) فى الكلام ايجاز اى استدلوا على وجوب الصفات بانها قديمة وكل ما هو قديم فهو واجب لذاته واستدلوا على هذه الكبرى بانه لو لم يكن واجبا لذاته * قال (ثم اعترضوا بان الصفات لوكانت واجبة لكانت باقية) لم يوجبوا من قيام الوجوب بالصفات قيام المعنى بالمعنى لان الوجوب امر اعتبارى بخلاف البقاء فانهم زعموا انه امر موجود حتى اوقعهم فى القول بعدم بقاء الاعراض ولايخفى ان كلام المعترض لوتم لبطل قدم الصفات ايضا لجريان الدليل فى نفى القدم ايضا (فان قلت الاعراض

يرد على قدم الصفات ايضا ولايخص بوجوبها فلم خص (قلت زعم المعترض انها لو لم يكن واجبة لكانت محدثة فورود الاعتراض يختص بتقدير كونها واجبة * قال (واجابوا بان كل صفة فهى باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة) بخلاف العرض فانه لو بقى لكان باقيا ببقاء هو غيره اذ لو كان البقاء عينه لما انفك عنه وقد انفك عنه فى زمان حدوثه ويرد عليه ان صيغة الباقى تقتضى زيادة البقاء كالعالم فانه تقتضى زيادة العلم فالقول بتجويز كون البقاء نفس الباقى يهدم الاستدلال على زيادة الوجود والعلم باقتضاء اللفظ زيادة مبدأ الاشتقاق * قال (وهذا كلام فى غاية الصعوبة) اى القول بتعدد الواجب لذاته فى غاية الصعوبة فانه مناف للتوحيد الذى هو اصل الايمان بخلاف القول بامكان الصفات لانه ليس فى تلك الصعوبة لانه لاينافى الاقولهم بان كل ممكن فهو حادث وهذا ليس مما يتوقف عليه الايمان فلاصعوبة فيه الا للزوم مخالفتهم فالالتجاء فى دفعه الى القول بالوجوب لذاته كالالتجاء من السحاب الى الميزان ومن لم يعرف مقصود الكلام قال لاوجه لقوله (والقول بامكان الصفات آه) فى بيان صعوبة القول بوجوبها فقال فى توجيهه ماشاء ولك ان تجعل قوله (وهذا كلام فى غاية الصعوبة) بمعنى ان الكلام فى صفاته تعالى كلام فى غاية الصعوبة لانه لايصح القول بوجوبها ولا القول بامكانها * وقوله (فان زعموا) انسب بهذا المعنى وكانه جرأ القائل بتعدد الواجب لذاته توهم ان المستحيل تعدد الذوات الواجبة لاتعدد الواجب باثبات ذات واجبة وصفات واجبة قياسا على ما قيل فى قدم الصفات * وقوله (وسيأتى لهذا زيادة تحقيق) يعنى به ماذكره فى تحقيق ان الصفات ليست عين الذات ولاغيرها * قال (الحى القادر العليم السميع البصير الشائى المريد) اجرى عليه تعالى هذه الاسماء مع انه يتكفل معرفتها

اثبات مبادى هذه الاسماء فيما بعد وان لم يكتف به لان الدليل على ثبوت الصفات اطلاق هذه الاسماء عليه تعالى فى لسان الشرع وبداهة انه لامعنى للعالم بدون العلم وهكذا وقدم الحى مع تأخير الحيوة عن العلم والقدرة فى عد الصفات على طبق اثبات الصفات فى كتب الفن حيث اخر فيها اثبات الحيوة عن اثباتهما لداعى ان الدليل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة اضرورة ان من يكون عالما قادرا يكون حيا لان العلم والقدرة يتوقفان على الحيوة ولم يعرف تلك الصفات الست لان تعريف مباديها فيما بعد يغنى عن تعريفها ولم يعكس مع ان تقدم ذكرها يدعو اليه لان تعريفها لايغنى عن تعريف مباديها لان تعريف المشتق لايفيد معرفة مبدءه اذ حمل المشتق على المشتق لايوجب اتحاد مباديهما كما يشهد به حمل الكاتب على الضاحك * قال (لان بديهة العقل جازمة) نوقش فى شهادة العقل بثبوت السمع والبصر للاتفاق فى الفعل ويمكن دفعه بان الافعال المتقنة المتعلقة بالمبصرات واجابة الادعية واظهار الافعال على طبق طلب الحاجات تدل على السمع والبصر * وقوله (على ان اضدادها نقايص) انما يتم لو لم يجز خلو الشئ عن الاضداد ومنع بان الهواء خال عن الالوان والطعوم كلها * وقوله (وايضا قد ورد الشرع آه) لاحكام الدليل المذكور بانه تأيد بالسمع فلا يحوم حوله تهمة تلبيس الوهم (ولايرد على جعل التوحيد مما لايتوقف عليه الشرع انه لولا التوحيد لم يكن اثبات الشرع اذ لمنكر الشرع ان يقول هذا الشرع ليس فى حق لانه ليس من آلهى لانا نقول يثبت المعجزة انه من آلهه وجعل الكلام مما يتوقف عليه الشرع لايتجه عليه انه كثيرا ما كان ثبوت الشرع بالالهام فلا يتوقف على الكلام لان ثبوت شرع نبينا عليه السلام علم بالكلام لانه مستند الى القرآن * قال (ليس بعرض) لما نبه على جواز التصريح بما علم ضمنا مرة

بانه ثابت
نسخه

لم يلتفت اليه هنا اعتمادا على تنبيه السامع والا فقد علم انه ليس بعرض ونظائره من وجوب الوجود ولقد سلك الشارح فى نفى العرضية طريقا بعيدا مع ان هناك طرقا اقصر منها ما ذكره فى شرح المواقف ان العرض يحتاج الى محله والواجب مستغن عن جميع ما عداه ومنها ان العرض يتبع فى التحيز والواجب ليس بمتحيز فضلا عن ان يكون تابعا فيه الا انه يخص مذهب المتكلمين ومنها ان العرض من اقسام الممكن ومنها ان محله ان كان واجبا تعدد الواجب لذاته وان كان حادثا يكون اولى بالحدوث ولا خفاء ان الاولى بنفى العرضية عنه صفاته لانها اشبه بالاعراض وكانه احتيج الى نفى كونه عرضا لايهام اطلاق النور فى الشرع عليه تعالى عرضه * قال (فيكون ممكنا) فيكون من جملة العالم فلم يصح محدثا للعالم * قال (ولانه يمتنع بقاءه) تحرير الدليل الواجب باق والعرض ليس باقيا فالواجب ليس بعرض والدليل على ان العرض ليس باقيا انه لو كان باقيا لكان البقاء قائما به اذ لا معنى للاسود بلا سواد فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال بما ذكره * وقوله (وهذا مبنى) معناه ان هذا الدليل * مبنى على ان الخ * اما الملازمة فبنية على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده واما بطلان التالى فمبنى على ان القيام معناه التبعية فى التحيز كما صرح به * وقوله (والحق) بيان لبطلان مبنى كل من المتقدمين (هكذا حقق ولا تتبع من زل فى هذا المقام والمراد بكون بقاء الشئ معنى زائدا على وجوده انه زائد عليه فى الوجود لا فى مجرد المفهوم والا فما ذكره من الحق لا يفيد نفى الزيادة فى المفهوم ولا سبيل الى انكارها فمن قال هذا مبنى على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد امر موجود فى نفسه حتى يكون عرضا وهو ممنوع ايضا لم يزد على الشرح شيئا * قال (والحق ان البقاء

عليه تعالى عرضيته

وكان الاولى ان يقول وليس بصفة لان العرض اخص منها اذ لا يقال لصفاته تعالى اعراض. نسخه

استمرار الوجود الخ) قال الشارح الاصفهانى للطوالع البقاء فى الواجب امتناع العدم وفى الحادث مقارنة وجوده لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل الا بالنسبة الى الزمان الثانى (وفى المواقف بقاء الواجب ليس عبارة عن وجوده فى زمانين هذا فلا يخفى ان تعريف البقاء على ما ذكره الشارح ينتقض ببقاء الواجب وانه لا يكفى فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثانى بل لابد من الوجود فى الزمان الثالث ليتم ما ذكره من مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول الا ان يقال مراده بالزمان الاول زمان الحدوث وهو ليس زمان الوجود عند المتكلمين فيكفى فى البقاء الزمان الثانى للوجود * قال (وان القيام هو الاختصاص الناعت كما فى اوصاف البارى تعالى) يعنى لا تفاوت بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به بديهة العقل وقيام الصفة ليس التبعية فى التحيز بل الاختصاص الناعت فكذا قيام العرض وبهذا عرف ان من قال يعنى ان تفسير القيام بالتبعية فى التحيز غير مطرد فى اوصاف البارى وقد يدفع بان التفسير بقيام العرض لا لمطلق القيام لم يترك ما لا يعنيه * وقوله (نعم تمسكهم) يريد تمسك الحكماء ولا يخفى ان المتبادر تمسك المتكلمين فالاولى تمسك الحكماء * وقوله (اذ الانواع الحقيقة لا تختلف بالاضافات) ولان السرعة والبطوء قابلان للاشتداد والضعف فلا يكونان فصلين للحركة لان الفصول لا تقبل الاشتداد والضعف * قال (ولا جسم) فى المواقف ذهب بعض الجهال الى انه جسم فالكرامية اى موجود وآخرون قائم بنفسه ولا نزاع معهم الا فى التسمية ومأخذه التوقيف ولا توقيف ههنا والمجسمة هو جسم حقيقة فقيل من لحم ودم وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء * قال (واما عندنا) ان كان التخاطب على اصلاح المتكلم كما هو الظاهر لا يجرى فيه * قوله (واما عند الفلاسفة)

ومأخذها نسخه

وان كان على مذهب الحكيم وهو بعيد فلا يصح قوله واما عندنا
وحمل قوله (ولا جوهر) على معنى ولا ما يطلق عليه الجوهر ليصح
مجملا لهذا التفصيل بعيد كل بعيد على انه لا يصلح مجملا لهذا
التفصيل لانه لا تفصيل فى نفى ما يطلق عليه الجوهر فان وجه نفيه
عندنا وعند الفلاسفة متحد فتأمل (والدليل الثانى على نفى الجوهرية
عندنا انما يتم لو لم يكن جوهر لا يكون جزء جسم ومع ذلك نفى
كونه جزء جسم لا بد له من دليل ويمكن البيان بان المراد بجزء الجسم
ما يصلح ان يكون جزء الجسم ولا يصلح ان يكون المبدأ ما يصلح ان
ان يكون جزء جسم والا لزم تكثير الواجب جدا او الترجيح بلا مرجح
(وما يقال انه لا يصح ان يكون جزأ لا يتجزى والا لكان فى غاية
الحقارة يرده ان الصغر انما يوجب الحقارة لان اثاره حقيرة فى
جنب اثار العظيم اما لو كان الصغير مع صغره مبدأ الجميع العالم
كان غاية فى العظيم * قال (واما عند الفلاسفة فلانهم وان
جعلوه اسما الموجود لا فى الموضوع الخ) يعنى ان المنع عند الفلاسفة
باعتبار معنى دون آخر فان له معنيين عندهم يستفاد احدهما
من تفسيرهم اياه بالموجود لا فى موضوع مجردا كان او متحيزا والاخر
من جعلهم اياه من اقسام الممكن فان الظاهر من تقسيم الممكن
الى الجوهر ان لا يكون من قبيل وضع القيد موضع المقيد ومن
تفسيرهم اياه بالماهية الممكنة التى اذا وجدت كانت لا فى موضوع
* فقوله (لكنهم جعلوه الخ) استدلال على المعنى الثانى بامرين
فلا يرد انه لا حاجة الى قوله (وارادوا به الماهية الممكنة الخ)
على انه يفيد ان الجوهر اسم لما يزيد وجوده على ماهيته فيدل
على نفى الجوهرية بوجه آخر لان وجود الواجب عين ذاته
عندهم وليس له ماهية ووجود * وقوله (واما اذا اريد بهما
القائم بذاته) فيه اشارة ٨ الى معنيين آخرين للجسم والجوهر رابع

ولا يطلق عليه نسخه
لا يصح مجملا
نسخه

ولا يصح
نسخه

٨ الى معنى ثان والى
معنى ثالث للجسم والى
معنى رابع للجوهر وهما
بهذا المعنى وبمعنى
سبق من الموجود لا
فى موضوع لا يمتنع
ثبوتهما له تعالى والى
ان المنع عن وصف
البارى بمعنى ثالث
ومعنى رابع للجوهر
ومعنى ثالث للجسم
من حيث التوقيف
الخ نسخه

للجوهر ومعنى ثان ومعنى ثالث للجسم لا يمتنع ثبوتهما له تعالى والى ان
المنع عن وصف البارى بالمعنيين الاخرين من حيث التوقيف وايهام
معنى باطل وايهام الموافقة مع المجسمة والنصارى لكن لا ينبغى
الاكتفاء فى التبادر على معنى هو مذهب المتكلمين بل ينبغى ان يقال
مع تبادر الفهم الى المتحيز والمركب والممكن ليكون قوله والممكن
اشارة الى مذهب الحكيم ٣ * قال (قلنا بالاجماع) اقول كلمة
التوحيد شهدت باطلاق الموجود فان قولنا لا اله الا الله بتقدير لا اله
موجود الا الله * قال (والموجود لازم للواجب) لا اختصاص له
بالواجب بعد ثبوت الترادف بين الالفاظ الثلثة فالاولى والموجود
لازم لها الا ان يقال المراد بالواجب مفهومه لا لفظه واذا كان
الموجود لازما لمفهوم الواجب كان لازما لمفهوم الثلثة ثم يكفى ان
يقال ان الله يلزمه الواجب والقديم والموجود ويكفى فى الاذن اطلاق
لفظ الملزوم * وقوله (وما يلازم معناه) معناه وما يلازم معناه معناه
فمعناه فاعل او مفعول تأمل تعرف معناه * قال (وفيه نظر) من
وجوه الاول منع الترادف ٨ (والثانى انه ان اشترط فى توهم الترادف
المساوات فالقديم اعم من الواجب وان سلم التساوى فهما اعم من
الله تعالى وان اكتفى بمجرد التصادق حتى يكون الاعم مرادفا
للاخص فلا وجه لجعل الواجب والقديم مترادفين اذ الواجب
والقديم والله مترادفات وعدم جعل الموجود مترادفا لها (والثالث
منع كفاية التوقيف على اطلاق المرادف فى اطلاق مرادف آخر
(والرابع منع كون الموجود المشعر بزيادة الوجود لازما للواجب
(والخامس منع كفاية الاذن فى الملزوم فى اطلاق اللازم اذ اطلاق
الملزوم لا يزيد على افادة ثبوت اللازم والثبوت لا يكفى فى اطلاق
اللفظ ولو كان كافيا لم يحتج فى اطلاق تلك الالفاظ الى ما ذكر
اذ لا شك فى ثبوت القدم والوجوب والوجود للذات فخذ ما نهديه

٣ واما قوله الى المتركب
منه لانه جزء الجسم
عند المتكلمين كما
سبق او يقال المتبادر
من الجوهر الذى هو
قسم الممكن المتركب
لانه اظهر افراده
فيكون اشارة الى
مذهب الحكيم لكن
لا يخفى ان مذهب
الحكيم غنى عنه او
يكفى ما ذكرنا من ان
المتبادر فى اطلاقهم
لانه اشهر المصطلح
عليهم عندهم نسخه

٨ للقطع بتغاير
المفهومات
نسخه

اليك تكن مع اللذات * قال (ولامصور اى ذى صورة الخ) تفسير
المصور بذى صورة يشعر بانه جعله صيغة نسبة كالتامر واللابن
واللابس (لا اسم مفعول لكن فيه انها لم تعرف غير فاعل وفعال
(ولا يبعد ان يقال اراد بهذا التفسير التنبيه على انه ليس المراد
نفى تعلق التصوير به لانه لايتأثر من غيره فلا يفيد نفى الصورة من
غير تصوير بل المراد نفى الصورة فاحفظه ولا تغفل عنه فى نظائره
ومن الجائز ان يجعل صيغ المفعول باقية على طباعها و يستفاد منه
عموم النفى بواسطة ان هذه الامور لاتثبت للشئ الا باعطاء الفاعل
اياها فنفى الاعطاء نفى لها مطلقا * وقوله (لان تلك من خواص
الاجسام يحصل لها الخ) دليل على المطلوب و محصله ان ثبوت
الصورة خاصة الجسم الموقوفة على ثبوت عدة من خواصها
فاعرفه ولا تكن كقائل قال لاحاجة الى قوله يحصل لها الخ وما
اعتذر به من ان الخاصة تكون اضافية وحقيقية فقوله يحصل لها
للدلالة على الخاصة حقيقية فمن قبيل العذر اشد من الجرم بقى
انه لايصح قوله لان تلك من خواص الاجسام لانه يحصل السطح
ايضا فينبغى ان يقول لانها من خواص الاجسام والسطوح
(الا ان يقال الدليل مبنى على مذهب المتكلمين النافين
للسطوح ولقيام العرض بالعرض * قال (ولامحدود اى ذى حد
ونهاية) يمكن حمله على نفى التحديد ونفى معرفة كنهه لان
التحديد لايكون للبسائط * قال (ولامعدود) لايخفى انه تكرير
صريح بقوله (الواحد) لان الوحدة نفى الكثرة * وقوله (اى
ذى عدد وكثرة الخ) تفسير لقوله لامحدود ولامعدود
على سبيل اللف والنشر المرتب * قال (ولامتبعض الخ) نفى
التبعض والتجزى والتركب يؤل الى واحد وكان الداعى الى نفى
التبعض والتجزى والتركب ايهام اضافة الشرع الوجه واليد

صيغة نسبية نسخه

ويستفاد منها نسخه

لان ذلك نسخه

كفاضل نسخه

والرجل واليمين اليه تعالى هذه الامور وقد يحمل التبعض على
الانقسام العقلى والوهمى والتجزى على الانقسام بالفعل (وهذا
مراد من قال يعتبر فى التجزى الانحلال الى ما منه التركيب بخلاف
التبعض ولك ان تريد بالتبعض كونه مضافا اليه للبعض كبعض
الانسان و بالتجزى كونه ذا اجزاء ولك ان تقول المراد بنفى التبعض
نفى اضافة البعض اليه و بنفى التجزى نفى اضافة الجزء و بالتركيب
نفى اطلاق الكل والمركب فلا تكرار اصلا وكما انه تعالى ليس
متركبا من الامور ليس متركبا مع امر فلو قال ولامتركب لكان افيد
وكان الاولى تقديم قوله (فماله اجزاء الى آخره) على قوله (لما فى كل
ذلك الخ) لان تحرير الدعوى سابق على الاستدلال عليها ونفى
التناهى بعد نفى كونه محدودا ومعدودا مستغنى عنه * قال (اى
المجانسة للاشياء) يعنى المراد بالمائية المجانسة بعلاقة ان معنى قولنا
ماهو من اى جنس هو وفيه نظر لان ما هو لايكون سؤالا عن
الجنس بل ما هما لان الجنس هو تمام الماهية المشتركة ولا يجاب به
عن السؤال بحسب الخصوصية الا ان يقال اراد بما هو السؤال بما
كما وقع فى كتب الميزان فى تعريف الجنس بقى ان قوله (لا معنى قولنا)
بيان لعلاقة قصد المجانسة بالمائية فلا يرتبط به قوله (والمجانسة
توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة) لانه لبيان نفى المجانسة
ولا يصح حمل قوله لان معنى قولنا على بيان نفى الوصف بالمائية لانه
لاحاجة اليه بعد قوله (اى المجانسة) فالواضح لان المجانسة ولا يرد
ان مجانسة الواجب لايقتضى التمايز بفصول مقومة بل يكفى التمايز
بفصل مقوم لان المعنى ان مجانسة الاشياء توجب تمايزها بفصول
مقومة فيقتضى مجانسة الواجب تميزه بفصل مقوم (و بهذا
التقرير عرفت ان قوله (التمايز عن المجانسات) ليس على ما ينبغى
والصحيح تمايز المجانسات بفصول مقومة لان التمايز لايتعدى بعن

بما هو سؤالا نسخه

بل التميز فلا تهمل فى التميز والاولى ان يحمل قولهم ولابالمائية انه
لايسأل عنه بما لانه اماللسؤال عن الماهية المشتركة وهو تعالى
منزه عنها نوعية كانت او جنسية او عن الماهية المختصة وهى
وان قبل بها فى حقه تعالى على مسلك المتكلمين لكن كنهه تعالى غير
معلوم لاحد حتى يتأتى السؤال عنه بما والتمسك بكون ماهو سؤالا
عن الجنس بقول السكاكى لايناسب ادب المقام لانه ليس جنسا
يستدعى فصلا وايضا لم يخص السكاكى السؤال بما بالجنس بل
جعله للسؤال عن الوصف ايضا فقال يقال فى جواب ما زيد
الكريم ونحوه واثبات بطلان التركيب العقلى لايسعه المقام * قال
(ولا بالكيفية) فى شرح المواقف اتفق العقلاء على انه لايتصف
بشئ من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر والباطن كالطعم
واللون والرايحة والالم مطلقا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات
النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها فان كلها تابعة
للمزاج المستلزم للتركيب المنافى للوجوب الذاتى واما اللذة العقلية
فنفاها المليون واثبتها الفلاسفة هذا فلاوجه لتخصيص المتن
الكيفية بالسلب ولاوجه لتخصيص الشرح الكيفية بما هو من توابع
المزاج والتركيب الاان يدعى ان اللذة ايضا من توابع المزاج والتركيب
* قال (ولايتمكن فى مكان) انما ذكر قوله فى مكان مع انه يغنى عنه
ذكر التمكن اذ التمكن لايكون الا فى مكان تصريحا بعموم النفى ردا
على المجسمة النافين عنه كل مكان سوى المكان العلوى اونفيا لتوهم
حمل التمكن على الاقتدار فان نفيه كفر * قال (لان التمكن عبارة
عن نفوذ بعد فى بعد آخر متوهم اومتحقق يسمونه المكان) قدم
المتوهم لانه مذهب المتكلمين وهو كما يمكن جعله صفة للبعد وهو
الاقرب المشهور يجوز جعله صفة للنفوذ لان النفوذ منقسم الى
الموهوم والمحقق كالبعد وقوله يسمونه المكان اشارة الى تفسير المكان

ردعلى الخيالى
م

لم يحصر السكاكى
نسخه

فى اثناء تفسير التمكن وههنا بحثان احدهما ان التعريف يقتضى
ان يكون المتمكن هو البعد لانه النافذ مع ان التمكن هو ما قام به
البعد من الجسم فلابد من تأويله بان المراد كون الشئ بحيث ينفذ
بعده فى بعد آخر وهو بعيد من العبارة جدا ولوقال نفوذ بعد شئ
فى بعد آخر لكان اقرب الى التأويل فافهم وثانيهما ان التعريف
يصدق على ما ليس بتمكن لامحالة لانه يصدق على نفوذ بعد
الجسم فى بعد جسم آخر بحيث يماس السطح الظاهر للنافذ للسطح
الباطن لما نفذ فيه مع انه ليس بتمكن عند المتكلمين والحكماء
الجاعلين المكان البعد القائم بنفسه و يصدق على نفوذ ابعاد الجسم
بكليتها فى البعد الموهوم كما هو عند المتكلمين مع انه ليس بتمكن
عند غيرهم وعلى نفوذها بكليتها فى البعد المحقق عند القائلين
بوجود الخلاء مع انه ليس بتمكن عند المتكلمين وغيرهم من الحكماء
القائلين بان المكان هو السطح وتحقيق المقام ان التمكن عبارة عن
نفوذ بعد فى مكان والمكان اما السطح الباطن للحاوى المماس بجميعه
بجميع السطح الظاهر للمحوى ونفوذ البعد حينئذ بمعنى مماسة
السطحين بتمامهما واما البعد المجرد القائم بنفسه ونفوذ التمكن فيه
باعتبار ملاقاة جميع ابعاده لابعاد ذلك البعد المجرد وذلك بالتداخل
واما البعد الموهوم والنفوذ فيه بهذا المعنى فليس للتمكن معنى واحد
بل معان بحسب معانى الامكان فلايصح تعريف واحد له بجمع
جميع المعانى * قال (والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او
بنفسه عند القائلين بالخلاء) ولاخلاف فى مفهوم البعد فانه
الامتداد عند الكل انما الخلاف فى وجود الخلاء (فالواضح ان يقول
والبعد هو الامتداد وهو يقوم بالجسم عند الكل ويقوم بنفسه
ايضا عند القائلين بوجود الخلاء ومن قال تأويله ان البعد
امتداد له نوعان عند القائلين بوجود الخلاء ونوع واحد عند

ردعلى الخيالى
م

ارباب السطح فقد جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق على
شئ من افراده فتأمل ثم التعريف لايصدق الا على البعد المحقق
ولوقال عند القائلين بالخلاء وترك ذكر الوجود لامكن جعله
شاملا للبعد الموهوم بان يجعل القول بالخلاء اعم من القول به
محققا اوموهوما (اعلم ان المكان عند العامة ما يمنع الشئ
من النزول فمكان الحيوان هو الارض عندهم دون الهواء المحيط حتى
لو منع جسم صغير جسما كبيرا عن النزول كان مكانا له (وعلى هذا
جاز ان يكون المكان انقص عن التمكن بخلاف المكان بالتفاسير
السابقة فانه لايجوز ان يزيد او ينقص بل يجب ان يساوى المتمكن
ولو حمل نفى التمكن على هذا المعنى لصح ايضا * قال (التمكن
اخص من المتحيز) فلو نفى التحيز لكان انفع * وقوله (لان الحيز)
يفيدان لامخالفة فى مفهوم الحيز كما فى مفهوم المكان وليس كذلك
لان الحيز والمكان بمعنى واحد عند من جعل المكان السطح او البعد
المجرد المحقق والحيز عند المتكلمين بمعنى ذكره وكون الحيز اعم من
المكان عند المتكلمين حتى لا يجعل الجوهر الفرد متمكنا بل متحيزا
لم نجده الا فى كلام الشارح واما عباراتهم فتفصح عن اتحاد معنى
الحيز والمكان * قال(فيلزم قدم الحيز)هذا لايتم على تقدير كون
الحيز فراغا موهوما اذلا قدم لما لا وجود له وكونه محلا للحوادث
باعتبار كونه محلا للتحيز الحادث وانما جعل التحيز حوادث لانه
اذا كان الازلى متحيزا والحيز حادث يجب ان يكون هناك احياز غير
متناهية يتحيز فى كل زمان فى حيز فيلزم ان يكون محلا لتحيزات * قال
(وايضا اما ان يساوى الحيز الخ) قيل هذا الترديد لاظهار البطلان قائلها الخيالى م
على جميع التقادير والافلا يتصور زيادة الشئ على حيزه ونقصانه
عنه على جميع المذاهب ثم انهذا الدليل مبنى على تناهى الابعاد
والاجاز ان يساوى الحيز الغير المتناهى نعم يلزم التجزى لكن الكلام

فى لزوم التناهى (قلت على تقدير عدم التناهى جاز ايضا ان ينقص
المتمكن عنه ولا يلزم تناهيه لان غير المتناهى يجوز ان يكون انقص
عن غير المتناهى انما الممتنع نقصانه بمقدار متناه ثم نقول ملخص
الدليل لزوم التناهى او التجزى وذلك لازم سواء قلنا بعدم تناهى البعد
اولا فالمبنى على التناهى تقدير الدليل لا الدليل وفرق بين ابتناء الدليل
و بين ابتناء تقريره ولو كان الدليل مبنيا على تناهى الابعاد يلزم
التناهى على تقرير الزيادة ايضا ثم جريان الترديد فى الجوهر الفرد
محل نظر اذ المساوات والزيادة والنقصان من خواص الكم ولا كمية
للجوهر الفرد *قال (واذا لم يكن فى مكان لم يكن فى جهة) لما كان
فيما بينهم نفى المكان والجهة معا اشار الى نكتة ترك الجهة وهو ان
نفى المكان يستلزمه وفيه بحث لان نفى المكان انما يستلزمه لو كان
الجهة حد المكان او نفسه اما لو كان حد الحيز الاعم من المكان
اونفسه فنفى التمكن لايستلزم نفيه *قال (ولا يجرى عليه زمان) اى
لايعين وجوده بزمان فان الجريان على الشئ يستعمل بمعنى تعينه له
منه قول النحاة المصدر اسم الحدث الجارى على الفعل فان معنى
جريان المصدر على الفعل انك تقول ضربت ضربا اوضربة فتعين
به ما قصدت بالفعل وعدم تعين وجوده تعالى بالزمان لانه لا تعلق له
بالزمان وان كان مع الزمان لان المتعلق بالزمان ماله وجود غير قار متدرج
منطبق على اجزاء الزمان او على طرف الزمان وهو الآن والاول يسمى
زمانيا والثانى دفعيا ومثل هذا الشئ لايوجد بدون الزمان بخلاف
الامور الثابتة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود ففرق
بين كان الله ويكون وبين كان زيد ويكون فان وجوده تعالى ثابت
مستمر مع الزمان لافيه بخلاف وجود زيد فانه فى الزمان ومنطبق
عليه لايوجد بدون هذا الزمان لتعلق بامور منطبقة عليه وكما ان
الزمان لايجرى عليه تعالى لايجرى على صفاته القديمة * وقوله

لان الزمان عندنا) يعنى به الاشاعرة فانهم قالوا هو متجدد معلوم
يقدر به متجدد مبهم ازالة لايهامه فالزمان غير متعين فربما يكون
الشئ زمانا لشئ عند احد ويكون الشئ الثانى زمانا للشئ الاول
عند آخر فقد يقال جاء زيد عند مجئ عمرو وجاء عمرو عند مجئ زيد
وهو ضعيف لايسع المقام بيان ضعفه وانما اوقعهم فيه عدم الفرق بين
علامة الوقت والوقت ووجه قوله وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار
الحركة مع انهم جعلوه مقدار حركة الفلك الاعظم انه اراد به مقدار
الحركة بالذات ومقدار الحركة بالذات مقدار حركة الفلك الاعظم
فانه يقدر به حركة الفلك الاعظم اولا وبالذات ويقدر به سائر
الحركات ثانيا وبالعرض على مابين فى محله (ولك ابقاء المقدار على
اطلاقه فان مايقدر به الحركات مطلقا مقدار حركة الفلك الاعظم
فان جميع الحركات يقدر به ثانيا وبالعرض ولم يلتفت الى مذاهب
ثلثة اخرى لكمال ضعفها وهى ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته
لايجوز عليه العدم وانه الفلك الاعظم وانه حركة الفلك الاعظم
* واعلم ان قوله لايجرى عليه زمان لايراد به الا احد المعنيين مما ذكره
الاشاعرة او الحكيم اذ لا يجوز ان يراد فى اطلاق واحد معنيان
والشارح لم يقصد بما ذكره ان المراد المعنيان بل ان هذه المسئلة
متفقة بين الحكيم والاشاعرة (ولك ان تقول ليس للزمان الا معنى
واحد والاختلاف بين الفريقين فى تعينه * قال (قضاء لحق الواجب
فى باب التنزيه) الظرف متعلق بالواجب او بالحق والواجب فى كل
بمعنى وحق التنزيه او واجبه المبالغة فيه والمشبهة قوم شبهوا الله
تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات والمجسمة غلاتهم المصرون
على التجسم الصرف واما غير غلاتهم مشبهة الحشوية فقالوا
هو جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحم وله الاعضاء والجوارح
وسائر فرق الضلال بعد المشبهة احدى وسبعون والعبارة تدل

على ان احدا منهم ليس بمصيب فى باب التنزيه والمراد بابلغ وجه
الابلغ بالنسبة الى عدم التفصيل والتوضيح لا ابلغ من كل وجه
اذ لا وجه له والمراد بتكرير الالفاظ المترادفة تكرير المتبعض
والمتجزى والمحدود والمتناهى وللتصريح بما علم ضمنا وجه آخر
سوى ماذكر وهو شمول الخطاب لمن لايتفطن للضمنيات من العوام
فان جميع العقائد لحفظهم ايضا * قال (لا على ما ذهب اليه
المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه الخ)
قوله بحسب اللغة متعلق بالمعانى الثلثة بقرينة قوله * بدليل
قولهم هذا اجسم من ذلك فان هذا استعمال لغوى ولايخفى
ان كون العرض بحسب اللغة مايمتنع بقاؤه مم (ولو سلم فهو
لا يفيد الا عدم اطلاق العرض عليه لايهامه المعنى اللغوى
والمدعى سلب العرضية عنه تعالى لامنع اطلاق اللفظ وهكذا
الكلام فى كون معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره وفى نظيره
وقد مر ضعف دلالة قولهم عليه وان فى قوله (وان الواجب
لو تركب الخ)تطويل المسافة لان التركب يستلزم النقص والحدوث
سواء اتصف الاجزاء بصفات الكمال اولا على ان عدم اتصاف
الاجزاء بصفات الكمال لايوجب نقص الكل مع اتصافه بصفات
الكمال وقد يقال وجه الضعف ان من تعدد موضوعات صفات
الكمال لايجب تعدد الواجب وليس بشئ اذ منها الوجوب والقدم
الذاتيان * وقوله (وايضا) يشعر بانه دليل مستقل لباب التنزيه
وليس كذلك فانه لايفيد الا التنزيه من التصوير والتكيف وكما يلزم
اجتماع الاضداد يلزم الاشتمال على النقص اذ بعض الكيفيات نقص
كاضداد العلم والقدرة كما صرح به وفى استواء جميع الصور والاشكال
والكيفيات فى افادة المدح نظر لانه انما يتضح بعد استقصاء معرفة
الصور والاشكال والكيفيات ودونه خرط القتاد وكذا فى عدم

رد على الخيالى
م

دلالة المحدثات عليه لانه انما يتم بعد تتبع جميع المحدثات وهو متعذر والدخول تحت قدرة الغير ايضا ممنوع لانه يمكن ان يكون المخصص هو الذات واما منع كونه حادثا بعد الدخول تحت قدرة الغير فمما لايسمع لانه مبنى على ان كل ممكن حادث فان تم تم وكون مثل العلم والقدرة من صفات كما يدل المحدثات على ثبوتها الا يغنيه عن مخصص وكون الاضداد صفات نقصان لايقتصر على انتفاء الدلالة على ثبوتها للواجب بل يدل على انتفائها عنه واعلم ان قوله (لادلالة على ثبوتها لها) معناه لادلالة على ثبوتها للمحدثات * وقوله (للمحدثات)خبرلا لاصلة الثبوت والالبقى لابلاخبر * وقوله (لانها تمسكات ضعيفة) متعلق بقوله لاعلى ماذهب اليه المشايخ واستلزام ضعفها العدم الابتناء عليها بين لكن لايدخل فى عدم الابتناء ايهانها عقايد الطالبين وتوسيعها مجال الطاعنين كما لايخفى * قال (واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة فى الجهة)على التمكن اذ كل ماله جهة فهو متمكن فلا يرد انه لم يكن فيما ذكر نفى الجهة فايس احتجاج المخالف فى التنزيه عما ذكرت بالنص الظاهر فى الجهة على ان التنزيه عن الجهة لم يصرح به لاشتمال التنزيه عن التمكن عليه فهو فى قوة المذكور وفيه بحث لان ماله جهة يجوز ان يكون متحيز الا متمكنا والنص الظاهر فى الجوارح تمسك للتبعض والتجزية والتركيب ايضا والاولى ان يقول والتشبيه لان من النصوص ان الله تعالى خلق آدم على صورته * قال (وبان كل موجودين فرضا لابد ان يكون احدهما متصلا بالآخر مماسا له اومنفصلا عنه)اى بحيث يحل بينهما ثالث * وقوله (والله تعالى ليس حالا ولامحلا للعالم) لاينفى المماسة حتى يثبت كونه متصلا الا ان يراد بالمماسة بالكلية لكن انتفاءها حينئذ لايستلزم الانفصال الا ان يراد الانفصال ببعض الاجزاء اذهو يكفى فى ثبوت التباين

فى الجهة (وقوله ولا محلا للعالم يريد به ولامحلا لجزء من العالم والا فانتفاء الحالية والمحلية بالقياس الى العالم لاينفى كونه متصلا بشئ من العالم * وقوله (فيكون جسما اوجزء جسم) يتجه عليه اولا ان المخالف لم يدع انه تعالى جزء جسم حتى يكون قوله اوجزء جسم فى موقعه وايضا جزء الجسم لايجب ان يكون جسما حتى يلزم كونه متصورا اذ الصورة من خواص الاجسام كما سبق ولا ان يكون ذا مقدار حتى يكون متناهيا والوهم المحض مالم يخالط اصلا العقل والضبع العضد كلها اووسطها بلحمها اوالابط الى نصف العضد من اعلاها كذا فى القاموس * قال (ولايشبهه اى لايماثله) فسر المشابهة بالمماثلة ولم يتركها على عمومها فتفيد نفى المجانسة وهو المشاركة فى الجنس ونفى المشاركة فى الكيفية لان نفى الماهية افاد نفى المجانسة ونفى الكيفية افاد نفى المشاركة فى الكيف وباب التنزيه وان لايتحاشى فيه عن التكرار والتصريح بالمعلوم ضمنا لكن المختار الحمل على ماسلم عنهما وجعل نفى المماثلة بمعنى الاتحاد فى الحقيقة ظاهرا مع ان قدماء المتكلمين ذهبوا الى ان ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات فى الحقيقة لان ذلك منهم اشتباه مفهوم الذات والحقيقة بما صدق عليه واستدل عليه فى المواقف بانه لو شاركه غيره فى الحقيقة لتميز عنه بالتعين ضرورة الاثنينية فيلزم التركيب ويمكن ان يستدل عليه بان وجوده مقتضى ذاته فلو اشترك ذاته بينه وبين غيره لتعدد الواجب وكون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الآخر اى يصلح كل لمايصلح له الآخر مما اورد عليه انه يقتضى رفع الاثنينية فلا يمكن المماثلة بين شيئين واجيب بان المراد بسد احدهما مسد الآخر سد احدهما مسد الآخر فى الصفات النفسية وهى مالايحتاج وصف الذات بها الى تعقل امر زائد على الذات كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية ويقابلها الصفة المعنوية

رد على الخيالى
م

كالحدوث والتحيز فعلى هذا ينبغي ان لايستدل على نفي المماثلة
بهذا المعنى بان علمه وقدرته اجل واعلى مما في المخلوقات لان العلم
والقدرة ليسا من الصفات النفسية لانا نحتاج في الوصف بهما
الى تعقل امر زائد على الذات عند اهل السنة لكن الذي يستفاد
من كلام الشارح دفع الايراد بان المراد يسد احدهما مسد الآخر
فيما به المماثلة والمساواة فيه من جميع الوجود * قال (في البداية
العلم منا موجود) اي بلاشبهة بخلاف علمه تعالى فانه اختلف
في وجوده وقد اشار الى تطرق الاشتباه فيه بقوله (فلو اثبتنا العلم
صفة لله تعالى) فتنبه * وقوله (قديما وواجب الوجود) ذهاب
الى ما نقل عن بعض المتأخرين في صفاته تعالى * وقوله (فلا يماثل
علم الخلق بوجه من الوجوه) مبالغة في نفي المماثلة فكانه قال
فلا يماثل علم الخلق اصلا فلا يعتد بما يشعر به من ان المماثلة تحصل
بوجه من الوجوه ولا يتوقف على المساواة من جميع الوجوه حتى
ينافي ماصرح به من ان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع
الاوصاف ومنهم من قال مقصوده ان بين كلاميه تنافيا والتوفيق   قائله الخيالي م
بما سيأتي ويعلم من كلام الشيخ ابي المعين ان ماذكر من معنى المماثلة
معنى لغوي ويفهم من المواقف انه اصطلاح فلا يقدح فيه عدم
مساعدة اللغة * وقوله (لان النبي صلى الله عليه وسلم) دليل ثان
على فساد قول الاشعرية اذ عدم منع اهل اللغة على ماسبق ايضا
دليل عليه والظاهر في قوله (والظاهر انه لامخالفة) ترك الظاهر
لان الظاهر المخالفة والموافقة هو المأل والظاهر ان المراد نفي
المخالفة بين قول الاشعرية واللغة ويحتمل نفيها بين البداية
والتبصرة وبين الشيخ ابي المعين والاشعرية وبين كلامي البداية
ايضا * وقوله (والا) اي ان لم يكن مراد الاشعرية هذا اولم يحمل
كلامي البداية على هذا فاشتراك الشيئين الخ فلا يرد انه

ينبغي تقديم قوله والا على قوله (وعلى هذا ينبغي ان يحمل الى آخره)
ظنا بانه من تتمة قوله (لان مراد الاشعري) من غير تعلق له بحمل
كلام البداية ثم في الملازمة نظر لانه لو حمل جميع الاوصاف
على الاوصاف النفسية ايضا يدفع لزوم رفع التعدد * قال (ولا
يخرج عن علمه و قدرته شيء) هذا بظاهره تنزيه علمه و قدرته
عن النقصان ففي قوله لان الجهل بالبعض او العجز عن البعض انه
نقص في علمه و قدرته ولك ان تجعله تنزيها له تعالى عن الجهل في
بعض الاشياء والعجز عن البعض والمراد بالشيء الممكن والا فالممتنع
والواجب خارجان عن القدرة فمسئلة التنزيه باعتبار العلم قاصرة لان
دائرة العلم اوسع مما ذكره لانه لايخرج عنه شيء من الاقسام الثلثة
ولايخفى انه لايجوز خروج ممكن عن العلم والا لم يكن مقدورا اذ يمتنع
فعل المختار بدون العلم فما قيل يرد على عدم خروج شيء عن العلم انه
يجوز ان يكون شيء يمتنع تعلق العلم به فلا يكون الجهل به نقصا كما   رد على الخيالي م
ان العجز عن الممتنع ليس بنقص ليس بشيء ويرد على عدم خروج
ممكن عن القدرة صفات الواجب فانها لو كانت مقدورة لكانت
حادثة وكما لايخرج عن علمه وقدرته شيء لايخرج عن سمعه مسموع
ولا عن بصره مبصر وكانه لم يتعرض لانه لامخالف فيه * وقوله
(فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير) نتيجة للتنزيه واقتباس
للآيات الدالة على عموم العلم وشمول القدرة ولم يقل لا كما زعم
قدماء الفلاسفة انه لايعلم شيئا لانهم لايعبأ بهم ومخالفة الفلاسفة
في القدرة مطلقا لا في اكثر من واحد لان الظاهر من القدرة فيما
بين المتكلمين صفة يصح معها الترك والفعل والحكماء ينكرون
صحة الترك وهو معنى الايجاب وكانه حمل القدرة على المعنى المتفق
بين الحكماء والمتكلمين وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان
مقدم الشرطية الثانية محال عند الحكماء واقع عند المتكلمين

* وقوله (لايعلم بالجزئيات) الاولى لايعلم الجزئيات كما فى كثير من النسخ لانه يراد الباء بعد العلم المتعدى الى مفعولين لا بعد العلم بمعنى المعرفة الشاملة للتصور والتصديق والمشهور بين الفلاسفة انهم انكروا تعلق علمه تعالى بالجزئيات و حققه المحقق الطوسى ان مرادهم انه لا يعرفها على الوجه الجزئى بل بمفهومات كلية منحصرة فيها وانما انكر الدهرية العلم بذاته لان العلم نسبة يقتضى مغايرة العلم والمعلوم وهو منقوض بعلم كل احد بنفسه ووجه انه لايقدر على مثل مقدور العبد لان مقدور العبد اما اطاعة او معصية اوسفه اوعبث وهو تعالى عن جميع ذلك ودفعه بان هذه الصفات من عوارض مقدور العبد بالنسبة اليه ونحن نقول الموصوف بهذه الصفات الكسب لا الخلق وكونه مقدورا له تعالى باعتبار الخلق تأمل * قال (وله صفات) قدم المسند للتخصيص فنبه على انه لايشارك صفاته صفات غيره الا فى الاسم فهى مختصة به لايشاركه غيره فيها وقد نبه باضافة الصفات اليه وجمعها على مغايرتها للذات وثبوت انه حى قادر عالم الى غير ذلك بالشرع والعقل ولاخفاء فى ان العقل كما يدل على ثبوت هذه الاسماء يدل على ثبوت الصفات من غير حاجة الى التمسك بثبوت هذه الاسماء واستلزام ثبوتها ثبوت مباديها فان اتقان افعاله تعالى كما يدل على كونه عالما يدل على ثبوت العلم له والشرع كما يدل على اطلاق العالم عليه تعالى دل على اضافة العلم اليه (ولما بنى ثبوت صفات على ثبوت الاسماء قدم وصفه بهذه الاسماء على اثبات الصفات الا انه ينبغى ان يذكر المتكلم والمكون ايضا كانه لم يذكرهما لعدم ورود الشرع بهما فقول الشارح * لما ثبت انه عالم الخ * انما تم فى ثبوت الصفات بثبوت الصفات الثمانية واراد بمفهوم الواجب مفهوم اسم الله لا مفهوم هذا المشتق فكانه قال يدل على معنى

زائد على الذات الواجب وهو المرجع فى قوله لما ثبت انه عالم وانما عبر عنه بمفهوم الواجب لانه فسر الله سابقا بالذات الواجب الوجود وتذكر زائد يشعر بان كلا يدل على زائد آخر كما صرح به بقوله وليس الكل الفاظا مترادفة والاولى ان يقول ان كلا يدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب لان الزائد يستدعى ان يكون مفهوم الواجب داخلا فى مفهوم كل ولا يخفى فساده ومن البين ان مأخذ الاشتقاق المعنى المصدرى وهو ليس الصفة الموجودة بل مايلزمه من الحاصل بالمصدر فقوله فثبت له صفة العلم تفريع على ثبوت المأخذ لا لان المأخذ نفس الصفة بل لانه يستلزمها واذا ثبت صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك يثبت له صفات موجودة بناء على ان هذه صفات موجودة فى المخلوقات فاندفع مايقال هذا انمايدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام فى زيادة الحقيقة ولايدل عليها وانه منقوض بمثل الواجب والموجود * قال (لا كما زعم المعتزلة) انه عالم لاعلم له ووافقهم الشيعة مع منع بعضهم من اطلاق العالم وغيره من اسماء عليه (وذا من العجائب فان الاطلاق فى القرأن اكثر من ان يحصى فكيف ينكر * وقوله (الى غير ذلك) لا يتم على اطلاقه فان جمهورهم اثبتوا صفة الحيوة والارادة فيصعب عليهم نفى باقى الصفات تحرزا عن ثبوت القدماء ولاخفاء فى ان الاقرب فى ذلك التحرز ان لا يقال العلم عين ذاته بل يقال لما اطلق العالم عليه تعالى ولايصح اثبات صفة العلم له تعالى حمل على مايلزم العلم ويكون اثرا له من انكشاف الاشياء عليه كما يقال فى الحى والرحيم ومما لايشتبه انه لو كان دعوى المعتزلة انه عالم لاعلم له وقادر لا قدرة له لايلزم كون العلم قدرة وحيوة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته كما سنذكره لان جعل العلم عين الذات على هذا سلب العلم لاثبوت

علم عين الذات وكذا القدرة فكيف يلزم كون العلم عين القدرة الى غير ذلك * قال (وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته) حيث ورد اطلاق العالم والعليم والقادر والقدير واضافة العلم والقدرة اليه تعالى فى الكتاب والسنة * قال (ودل صدور الافعال المتقنة الخ) لان اتقان الفعل فى الشاهد يكون بالعلم والقدرة الموجودتين فيرشد ذلك الى انه كذلك فى الغائب اذ لاصارف عنه (نعم حدوثه فى الشاهد لايصح فى الغائب فيجعل فى الغائب قديما فلا يردان صدور الافعال لايتوقف الا على الانكشاف الذى سماه المعتزلة عالمية ولايتوقف على صفة موجودة قائمة بالفعل * قال (وكون الواجب غير قائم بذاته) فان قلت كون العلم عين الذات ان كان بصيرورة العلم ذاتا كان اللازم كونه حيا قادرا عالما صانعا معبودا للخلق وان كان بصيرورة الذات علما كان اللازم كون الواجب غير قائم بذاته قلت كون الشئ عين شئ قد يكون بصيرورة احدهما الاخر وعليه عينية الاثنين بهذا المعنى غير مستحيلة وقد يكون الاثنين متحدا من غير صيرورة وانقلاب وهذا هو العينية المستحيلة وكلامنا فيها واللازم لها اما ان يكون لازم كل منهما لازما للآخر فيلزم كون العلم حيا لان الحيوة لازمة للذات وكون الذات غير قائم بذاته لان عدم القيام بالذات لازم العلم * قال (ازلية لاكما زعم الكرامية) هم المشبهة المنتسبون الى محمد بن كرام بكسر الكاف وهو الذى قيل فيه الفقه فقه ابى حنيفة وحده والدين دين محمد ابن كرام كذا فى شرح المواقف وارجو ان يكون قصد الشاعر ان الدين دين نبينا محمد الذى هو ابن الكرام الى آدم عليهما السلام ويستفاد من قوله (لاستحالة قيام الحوادث بذاته) ان الازلية من موجبات القيام بذاته حتى يظن ان قوله (قائمة بذاته) يستحق التقديم على الازلية تقديم الاصل على الفرع ولكن

للتأخير ايضا وجه هو ان ذكر الدليل بعد وضع الدعوى نعم كون قوله قائمة بذاته بمنزلة الصفة الكاشفة للصفات كما يشعر به * قوله (ضرورة انه لامعنى لصفة الشئ الى ما يقوم به) يستدعى ان يتصل بقوله (صفات) وكما ان قوله قائمة بذاته يرد بزعم المعتزلة فى الكلام يرد زعمهم فى الارادة حيث يزعمون انها حادثة لافى محل * وقوله (ولكن مرادهم) اشارة الى ان الرد لبس فى موقعه لانهم لايقولون انه صفة له تعالى قائمة بغيره حتى يرد عليهم بقوله قائمة بذاته وانما يرد عليهم عده من صفاته لانهم ينكرون كونه صفة * قال (ولما تمسكت المعتزلة) قد عرفت ان هذا التمسك لايتأتى لجمهورهم * وقوله (فابال الثمانية) كما فى هذا الكتاب * وقوله (او اكثر) اشارة الى صفات آخر اختلف فيها من البقاء والقدم والاستواء والوجه واليد والعينين والجنب والقدم والاصبع واليمين ولايخفى ان الاولى ان يقول فما بال السبعة او الثمانية او اكثر فيكون فيه استيفاء المذاهب او يقتصر على قوله فما بال الثمانية لانه الذى ذكر فى هذا الكتاب واشار بقوله (اشار الى الجواب) الى ان العبارة غير واضحة فى الجواب لكن لا لما قيل ان الجواب التام نفى المغايرة بين الذات والصفات بعضها مع بعض وقد اقتصر على الاول ولكن اشار الى ان التعدد فرع التغاير وبه يتم الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا اذ ليست متغايرة لانه يمكن ان يقال المراد كل من الصفات بالنسبة الى الذات وبالنسبة الى الاخرى لاهو ولاغيره فلا يكون اقتصارا على بعض الجواب او يقال المراد ان كلا من الصفات بالنسبة الى الذات لاهو وغيره فيلزم بطريق الاقتصار ان يكون كل بالنسبة الى الاخرى ايضا كذلك اذ لو كانت بالنسبة الى الاخرى غيرها لكانت بالنسبة الى الذات ايضا كذلك لان المغاير للشئ مغاير لما ليس بعين الشئ ولاغيره فيكون البعض الآخر من الجواب بكمال

ردعلى الخيالي
م

وضوحه كالمذكور فلايكون ايضا اقتصارا بل لان العبارة غير
واضحة فى شئ من الاحتمالين المذكورين اولما قيل ان سوق العبارة
فى بيان حكم الصفات ولذا ذكر قوله (لاهو) والا لامدخل له
فى الجواب فالجواب مشار اليه ومذكور ضمنا هذا لكن فى قوله
ولذا ذكر قوله لاهو والالامدخل له فى الجواب نظر لانه لولم يذكر
لاهو لتبادر الاعتراف بالعينية والاولى ان يقول ولما تمسكت المعتزلة
بان فى اثبات الصفات ابطال التوحيد وتمسكنا بان فى كون الصفات
عين الذات كون العلم والقدرة والحيوة متحدة وكون الصفة ذاتا
ومعبودا للخلق وكون الذات غيرقائم بذاته اشارالى تحقيق الصفات
بحيث يندفع عنه المحذورات المذكورة فقال وهى لاهو ولاغيره
لانه حينئذ يكون مقتضيا لذكر لاهو بلاخلاف اما على ما
ذكره فلا موجب لذكر لاهو بلا خفاء * قال (والنصارى
وان لم يصرحوا) ضمن كلامه منع التصريح ومنع اكفارهم حقيقة — قائله الخيالى م
بانهم كفروا تغليظا لانه بلزوم الكفر لايكفر مالم يلتزم وقيل يكفر
اذا كان للزوم ظاهرا اوكان من لزم كفره عالما به فلا يتجه عليه انه
بلزوم الكفر عليهم لاينبغى ان يكفروا امالم يلتزموا فعلم ان اكفارهم
بما التزموا بلاشبهة وهوماصرحوا به من القول بالقدماء الثلثة
ولاحاجة الى الجواب بان آية اكفارهم اقتضت التزامهم لوثبت
توقف الاكفار على الالتزام ولايخفى انه كمالزم النصارى ذوات قديمة
لزم اهل السنة لانهم ادعوا وجود الصفات وقدمها وان كل ممكن — ردعلى الخيالى م
حادث فلزمهم كون الصفات واجبات لذواتها فلزمهم كونها
ذوات قديمة مستقلة يمكن انفكاك بعضها عن بعض والاقانيم
جمع اقنوم بالضم وهو لفظ رومى بمعنى الاصل قالت النصارى انه
تعالى جوهر يعنون به القائم بذاته وله ثلثة اقانيم وكانهم سموا الامور
الثلثة اصولا لانها صفات ينوط بها نظام العالم ووجوده اولانها

اصول الالوهية وانما اثبتوا القدماء الثلثة دون الاربعة مع ان الذات
رابعها لان الذات مالم يؤخذ مع الثلثة لايستحق الالوهية وبهذا
ظهر ان ما قيل انه ميل من النصارى الى ان الصفة عين الذات
لايرد عليه انه لايلايم جعل القدماء ثلثة اذلو قطع النظر عن الاتحاد
فاربعة والافواحد نعم يرد عليه انه لامعنى حينئذ لانتقال اقنوم العلم لان — ردعلى الخيالى م
اقنوم العلم عين الذات * قال (فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت
ذوات) فيه انه لايلزم من القول بانتقال اقنوم العلم تجويز انتقال على
الآخرين حتى يثبت ذوات متغايرة الا ان يقال تجويز الانتقال على اقنوم
العلم يشهد بتجويز الانتقال على الآخرين على انه بانتقال اقنوم
العلم بتعدد الذات القديمة لكن لايكون كفرهم للقول بالثلثة * قال
(ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير) فيه نظر اما اولا
فلما قيل ان المدعى نفى لزوم تكثر الامور المتغايرة القديمة ولايقدح فيه — قائله الخيالى م
منع توقف تكثر القدماء على التغاير وانما يقدح فيه منع توقف
تكثر القدماء المتغايرة على التغاير ويمكن دفعه بانه منع توقف
التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك لا توقفه على
التغاير مطلقا وحاصله ان القدماء المتغايرة كما يلزم النصارى
لان الانفكاك يدل على التعدد والتغاير يلزم اهل السنة ايضا
لان التعدد والتغاير لايتوقف على الانفكاك بل يوجد التغاير
مع عدم الانفكاك كما فى الاثنين والواحد ولبس الاشكال مبنيا
على تفسير الغير بما يمكن انفكاكه بل بناء على انه الترم النصارى
تغاير القدماء بدليل انفكاك البعض عن بعض والانفكاك يدل
على التغاير والاثنينية وبهذا اندفع ايضا انه قد عين معنى الغير
فى هذا المقام فلا يرد قوله بعد هذا (فان قيل هذا فى الظاهر
رفع النقيضين الخ) (واما ثانيا فلان جواب شبهة المعتزلة من
لزوم تعدد القدماء للقول بوجود الصفات منع استلزام القول

بوجود الصفات تعدد القدماء بسند توقف التعدد على التغاير بالمعنى المذكور فالكلام عليه بالمنع مقابلة المنع بالمنع بل منع السند نعم لو ابطل توقف التكثر على التغاير لكان موجها* قال (للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد الى الاثنين والثلثة الى غير ذلك متعددة) يناقش فيه اولا بالواحد ليست من مراتب الاعداد وثانيا بان مراتب الاعداد ليس بعضها جزأ من بعض اذ قد تقرر ان المراتب مركبة من الوحدات فالعشرة مثلا مركبة من وحدات متكررة لا من خمستين او اربعة و ستة وهذا مع كونه كلاما على السند يمكن دفعه بان جعل الواحد من مراتب الاعداد تغليب او بناء على مذهب من جعل العدد ما يقع فى العدد فيكون الواحد عددا و بانه جعل الواحد والاثنين والثلثة متعددة (وكذا الواحد والثلثة الى غير ذلك من الواحد والاثنين والثلثة والاربعة مع ان البعض الذى هو الواحد جزء من البعض الذى هو غير الواحد من الاثنين والثلثة الى غير ذلك* قال (وايضا لا يتصور نزاع الخ) يعنى النزاع فيه نزاع فى البديهى والاستدلال عليه معارضة بالبديهة* قال (فالاولى) فيه اشارة الى اول ما ذكرنا على منع توقف التكثر على التغاير* قال (وان لا يجترء على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاتها) لا يقتصر الجرءة على كونها خلاف الاولى بل هو غير صحيح فكان استعمال الاولى فى عدم الجرءة رعاية ادب المشايخ وكون مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى ما ذكره يكاد لا يساعده عبارته لان ضمير لذاته الى الموصول فى الواجب فكما ان حمل الله تعالى عليه يجعله واجبا لذاته حمل الصفات عليه يجعلها واجبة لذواتها (نعم لو كانت العبارة الواجب الوجود لذات الله هو الله تعالى وصفاته كان المعنى ما ذكره وجعل هذه العبارة بهذا المعنى مما لا يرضى به الا متعسف

و قوله بل يقال هى واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها لا محل له بعد التجاوز عن الاعين والاغير هى يقال هى واجبة لذات الواجب نسخه

فى التأويل* و فى قوله ولا استحالة فى قدم الممكن انه يستحيل عند منكر الايجاب الذى يدعى كونه فاعلا مختارا ولهذا حكم بان كل ممكن حادث* قال (والصعوبة بهذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفى الصفات) لكن صعوبة وجود الصفات عند المعتزلة لتكثر القدماء دون الفلاسفة فانه لا صعوبة له عندهم لذلك بل وجه الصعوبة انه لو كانت الصفات موجودة لكان الواجب فاعلا وقابلا معا وهو باطل عندهم ونوقش فى نفى الكرامية قدم الصفات بانهم قالوا بقدم المشية والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم والمشهور انهم قالوا بحدوث الكلام* قال (فان قيل هذا فى الظاهر رفع للنقيض وفى الحقيقة جمع بينهما) يمكن بيانه من وجهين احدهما ان الغير نقيض العين كما بينه فسلب العين عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت الغير لها سواء كان نقيضا بمعنى السلب او بمعنى العدول وسلب الغير يستلزم ثبوت العين لها (وثانيهما ان سلب هو عن الصفة الموجودة يستلزم العدول وثبوت ذلك السلب وكذا سلب الغير يستلزم ثبوته وهو سلب سلب هو فيلزم اجتماع سلب هو وسلب سلب هو لكن فى كون قوله (وهى لا هو وغيره) فى الظاهر رفع النقيضين نظر انما يكون كذلك لو كانت قضية سالبة بحسب الظاهر اما لو كانت معدولة لان الظاهر من لا هو وغيره العدول كما ان الظاهر من اللا كاتب العدول كانت بحسب الظاهر جمع النقيضين وهو لا هو ولا غيره لان لا غيره فى معنى لا لا هو و فى الحقيقة رفعهما ٨* قال (قلنا قد فسروا الغيرية الخ) وليس هذا التفسير مبنيا على اصطلاح منهم بل لادعائهم انه مقتضى اللغة و العرف اذ يقال ليس فى الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة (ورد بان المراد بالغير ههنا فرد آخر من نوعه والا لزم ان لا يغايره ثوبه بل امتعة البيت وبان القدرة غير زيد اتفاقا

٨ وقوله لان المفهوم من الشئ ان لم يكن هو الآخر الظ فيه لان الشئ ان لم يكن هو الآخر فهو غيره والا فهو عينه والجمع بين النقيضين مع استحالته يستلزم تعدد عين نسخه

لان العرض غير المحل اتفاقا كما سيجئ * قال (فان ذات الله تعالى
وصفاته ازلية والعدم على الازلى محال) هذا البيان يستدعى ان لا
يكون شئ من القديمين متغايرين فلا يكون الافلاك مع قدمها متغايرة
ولا العقول (وزيد لدفع المثال الاول ان المراد امكان الانفكاك بحسب
الوجود او الحيز (وفيه انه لو كان كذلك لم يقتصروا فى الاستدلال
على ما ذكروا بل كانوا متعرضين ان الذات والصفات لا يمكن
انفكاكهما فى الحيز لامتناع الحيز عليهما و يعتذر بانه ترك التعرض
لظهوره (ثم نقول لو تم ما ذكره لزم ان لا يمتنع تعدد القدماء اذ لا
يكون القدماء متغايرة فالوجه ان يقال فان ذات الله تعالى يقتضى
صفاته ويمتنع انفكاك كل من المقتضى والمقتضى عن الآخر وكذا
يمتنع انفكاك كل من امرين آخرين تقتضيهما امر واحد عن
الآخر * قال (والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها
و بقاؤها بدونه اذ هو منها) اى بعض منها (فعدمها عدمه)
اى عدم العشرة عين عدم الواحد منها اما فى ضمن واحد ما اى
واحد كان واما فى ضمن جميع الاحاد الى غير ذلك لكن * وجودها
وجوده لا مطلقا بل فى ضمن جميع الاحاد لان وجود الكل وجودات
الاجزاء كلها لا وجود جزء منها (ومن البين ان المراد بوجود العشرة
والواحد التحقق فى نفس الامر بمعنى ان يكون نفس الامر ظرفا
لنفس الواحد والعشرة لا لوجودهما لانهما ليسا بموجودين * وفى
قوله (فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور) لا يقال فيه
بحث من وجهين احدهما انه ان اراد قيام الذات بشرط كونها
موصوفة بتلك الصفة المعينة فبطلانه بين (وان اراد قيام الذات
مع قطع النظر عن الاتصاف بها فلا مخالفة بين الجزء والصفات
المحدثة فى ذلك (وثانيهما ان هذا لا يتم فى الصفاف المحدثة اللازمة
للذات (لانا نقول المراد امكان قيام الذات بدون الصفة نظرا

الى ذاته وهذا ممكن فى الصفات المحدثة اللازمة (وان اورد انه
كذلك الصفة القديمة والجزء بالنظر الى الكل فهو بعينه ما ذكره
الشارح على ان الصفة اللازمة المحدثة لا يتحقق عند الاشعرى
اذ الاعراض لا تبقى زمانين * قال (لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك
من الجانبين) لا يقال الترديد فيصح لانه تقرر من قوله (بخلاف
الصفة المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور
فيكون غير الذات) ان المراد الاكتفاء بجانب واحد (لانا نقول
كلامه متماثل لان قوله (والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه
بدونها و بقاءها بدونه) يدل على انه لا يكفى امتناع الانفكاك
من جانب واحد فيحسن الترديد * قال (وان اكتفوا بجانب
واحد لزمت المتغايرة بين الجزء والكل) اى غير الجزء الاخير
وايضا يلزم عدم مغايرة العرض اللازم لمحله ٤ وجواز وجود الذات ٤وقد عرفت ما فيه نسخه
بدون الصفة لا يتم مع قيام دليل اقيم عليه فلا يسمع من غير
ابطاله (وايضا الصفة مقتضى الذات فكيف يجوز الذات
بدونها * قال (لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما
مع عدم الآخر ولو بالعرض) يعنى المراد امكان فرض وجود كل
منهما مع عدم الآخر (ولم يبين عدم امكان وجود الذات بدون
الصفة لان معرفة الحاصل يتكفله اذ مع عدم اعتبار اضافة الذات
الى الصفة لا يمكن وجودها بدونها (او الاغناء عنه لانه يكفى
فى نفى المغايرة بين الذات والصفة امتناع انفكاك الصفة لان المعتبر
فى المغايرة الانفكاك من الجانبين وانما تعرض لامتناع انفكاك الجزء
عن الكل مع الغناء عنه بامتناع انفكاك الكل عن الجزء تصحيحا
لما نسبه الى ظهور الفساد من قولهم ان الواحد يمتنع بدون العشرة
بقى ان قوله (بخلاف الجزء مع الكل) لا يتم اذ كثيرا ما يصدق
بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان ثبوت الجزء لخفاء كونه جزءا له

وانه مع اعتبار الاضافة يمتنع انفكاك كل من الكل والجزء والذات والصفة بحسب نفس الامر فلاوجه لاعتبار صحة الانفكاك بحسب الفرض * قال (فان قيل لم لايجوز ان يكون مرادهم) لايصح ان يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم الغيرية بماسبق الاان لايجعل هذا التفسير من الاشاعرة بل من غيرهم لاصلاح كلامهم ويفهم من قوله (فانه يشترط الاتحاد بينهما الخ) ان اشتراط الاتحاد لصحة الحمل واشتراط المغايرة لافادته مع ان صحة الحمل متوقفة عليهما سواء اذا لحمل اتحاد المتغايرين فى المفهوم بحسب الوجود ومايقال ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غيركاف فى الافادة فعليه ان يشترط لها مع التغاير عدم اشتمال الموضوع على المحمول اذلايفيد الحيوان الناطق ناطق غيرمتجه لانه لم يدع الا ان الافادة يتوقف على التغاير وهو لايستلزم دعوى كفايته فيها نعم يتجه انه لايتوقف افادة الحمل الاعلى التغاير ذهنا لاعلى التغاير بحسب المفهوم والتغاير ذهنا يحصل بالملاحظة بوجهين فيفيد قولنا الانسان بشر اذالوحظ الانسان بالحيوان الناطق والبشر بالضاحك * قال (قلنا هذا انما يصح فى مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لافى مثل العلم والقدرة) وايضا هذا يؤدى الى كون الصفات عين الذات كما هو مذهب المعتزلة وغيرهم * قال (فلوكان الواحد غيرها لكان غيرنفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه) يعنى لانه من العشرة والعشرة لاتكون بدونه على ان ان مكسورة نافية فالعشرة لاتكون غير الواحد فلوكان الواحد الذى ليس العشرة غيره غيرها لكان غير نفسه لان المغاير للشئ مغاير لما ليس غيره (وكثيرا ما يروى ان مفتوحة فهو حينئذ عطف على ضمير كان * وقوله (بدونه) على خبر كان فيكون الحاصل لكان كون العشرة بدون الواحد فمن قال فتح ان تصحيف لعدم امكان عطفه على ما سبق الا

رد على الخيالى م

رد على الخيالى م

بتمحل تقدير ولزم ان يكون العشرة بدونه فقد غفل وكان قوله (ولايخفى مافيه) اشارة الى ان لافرق بين الجزء والكل والمحل والعرض والعالم والصانع فى انه يمتنع الانفكاك من احد الجانبين فكيف يعد جعل الجزء غيرا من الجهالة وما يقال انه اشارة الى ان كون الشئ من الشئ وعدم تحققه بدونه لايقتضى النفسية حتى يلزم من مغايرته للشئ مغايرته لنفسه وبالجملة مغايرة الشئ للشئ لايقتضى مغايرته لكل جزء من اجزائه حتى يلزم من مغايرة الواحد للعشرة مغايرته لنفسه فظهر ضعفه مما قررناه لك فاحسن التأمل * قال (وهى صفة ازلية) تأنيث ضمير العلم باعتبار خبره ومن لايعرف القاعدة يحتاج الى تأويله بارجاعه الى صفة العلم واخذ الازلية فى تعريفات الصفات يوجب الاستغناء عن ذكر الازلية فى قوله (وله صفات ازلية) وفيه ذكر المعلومات فى تعريف العلم يوجب الدور لتوقف معرفة المعلوم على العلم ولك ان تقول التوقف على معرفة العلم بالمعنى المصدرى لا العلم بمعنى الصفة الموجودة وان تقول ان التعريف لعلم الله والمأخوذ فى التعريف مطلق المعلوم وتعريف العلم مستغنى عنه بما عرف به العلم سابقا وينتقض التعريف بالسمع والبصر الا ان يقال لوكان الاحساس مندرجا تحت العلم فالسمع والبصر داخل فى العلم وان كان مباينا له فالسمع والبصر ليسا ما به ينكشف المعلوم بل ما به ينكشف المحسوس وكما ان علمه تعالى ازلى تعلقه بما يجب ان يعلم فى الازل ايضا ازلى اذ تنزه تعالى عن الجهل بشئ فى الازل نعم تعلق علمه بالحادث باعتبار انه حدث حادث وانما قدم العلم على القدرة لانه حاكم على القدرة ولهذا لايقع من القادر العالم مايقدر عليه مما لايوافق الحكمة والعلم ليس تحت القدرة ولهذا يعلم ما ليس مقدورا ولان العلم اعم من القدرة وقد عرفت وجه تقديمهما على الحيوة * قال (وهى صفة ازلية

تؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها) هذا البيان لا يوافق مذهب اثبات التكوين لان المؤثر فى المقدور التكوين عند مثبتيه لانه يتمسك فى اثباته بان القدرة ليس اثرها الا صحة المقدور من الفاعل فلا بد من صفة بها تؤثر فى المقدور فيؤول بان التأثير فى المقدور بمعنى جعله ممكن الوجود من الفاعل وحاصله صحة التأثير فى المقدور ولا ينفع التأويل لان قوله عند تعلقها بها يدل على ان التعلق حادث وصحة التأثير للفاعل ازلية وتعلق القدرة بهذا المعنى للقدرة ازلية والنزاع فى ان التعلق ازلى اوحادث انما هو بين النفاة للتكوين فان بعضهم جعلوا التعلقات حادثة وقت وجود المقدور وبعضهم جعلوها قديمة بمعنى انها تعلقت فى الازل بوجود المقدور فيما لا يزال والملائم لهذا المذهب ان يقال تؤثر فى المقدورات على وفق تعلقها بها * قال (وهى صفة ازلية توجب صحة العلم) لا نفس صحة العلم والقدرة كما هو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة اذ لو كانت نفس صحة العلم والقدرة لكان وصفه تعالى بالحيوة وصفا له بحال المتعلق ويكون معنى كونه حيا انه صحيح العلم والقدرة ولما كان لجعلها صحة العلم والقدرة دون صحة البصر والسمع والكلام وجه مع ان شيئا منها لا يكون لغير الحى وهذا بيان بديع تفرد به في هذا المقام ولم يقل توجب صحة العلم والقدرة لانه يكفى ما ذكره فى تعيين الحيوة وليس المقصود استيفاء ما يوجبه والا لم يصح الاكتفاء بالعلم والقدرة كما عرفت واورد الشارح فى شرحه للكشاف فى تفسير آية الكرسى انه لا يصدق تفسير الحيوة بصحة العلم والقدرة على غير حيوة ذوى العلم ولا يصح الجواب عنه بانه تفسير حيوة الواجب والا فتفسير حيوة غيره باعتدال المزاج النوعى اوما يتبعه من قوة الحس والحركة اوغيرها لانه يصدق على غير حيوته تعالى من صحة العلم والقدرة من غيره بل الجواب منع عدم صحة العلم لغير ذوى العلم من الحيوان فليكن عدم العلم له مع

امكانه لمانع * قال (والقوة وهى بمعنى القدرة) فذكرها للتنبيه على الترادف واذن الشرع باطلاقه على القوى العزيز فالاولى جمعها مع القوة ونحن نقول وبالقوى الاعتصام ان القوة بمعنى نفى الضعف فى جميع ما يتعلق بذاته من العلم والقدرة وغيرهما نعم الكلام فى انها صفة موجودة منافية للضعف بها كمال صفاته او امر اعتبارى ويؤيد جعله راجعا الى القدرة حصر الصفات فى الثمانية * قال (والسمع وهى صفة تتعلق بالمسموعات) ليس مقتصرا فى بيان صفة السمع على هذا القدر بل له تتمة وهو قوله (فتدرك بها ادراكا تاما الخ) فانه من تتمة بيان السمع والبصر لا لمجرد البصر يشهد به قوله (ووصول هواء) فلا يرد انه يصدق على صفة العلم لانه يتعلق بالمسموع لكن لا ينكشف المسموع به انكشافا تاما ومبنى اثبات صفة السمع والبصر على ان البصر والسمع حالة اتم حين الابصار والسماع منها حين العلم بالمسموع والمبصر من غير سماع وابصار فعلم انهما صفتان مغايرتان للعلم وهذا مذهب الجمهور منا (والمعتزلة والكرامية والحكماء الاسلاميون والكعبى وابو الحسن البصرى يجعلونهما نفس العلم الا ان للعلم تعلقين بالمحسوس احدهما اتم من الآخر (ولا يخفى ان اسباب اثبات السمع والبصر يوجب اثبات صفات آخر بازاء باقى المحسوسات ولا مندرجة عن اثباتها تحرزا عن التحكم الا انه لما لم يرد اطلاق الشم واللمس والذوق عليه تعالى كف عن البحث عنها * وقوله (لا على سبيل التخيل) يعنى ليس علمه تعالى بالمسموع والمبصر على سبيل التخيل لان بهما على سبيل التخيل لغيبتهما عن الحس ولا يغيب المحسوس عنه تعالى وفيه ان ذلك مادام المحسوس ظاهرا اما بعد عدمه فنسبته اليه تعالى نسبته قبل الوجود فينبغى ان يكون علمه تعالى به كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد الاحساس واما نفى كونه على سبيل التوهم

فلعله استطراد اذلامدخل للتوهم فى المحسوس بل هو ادراك معنى متعلق بالمحسوس بقى ان المعنى الجزئى المتعلق بالمحسوس بدركه تعالى باى صفة (ولا يبعد ان يقال جعلوه مدركا بصفة يدركها ذلك المحسوس لانه متعلق به فالمراد بصفة تتعلق بالمسموعات مع ما يتعلق بها وكذا قوله (المبصرات) فحينئذ يكون ذكر * قوله (لا على سبيل التوهم) فى موقعه ومما اشكل على ارجو من الله ان يفتح على الجواب لو لم يكن الصواب انه لا يجب ادراك المبصر بالباصرة ويجوز ادراكه بالسامعة الا انه جرى عادته تعالى باقامته ادراكه عند استعمال الباصرة (فعلى هذا لا يتوقف انكشاف المبصر عليه تعالى على صفة البصر بل يصح ان ينكشف عليه تعالى بالسمع فلم لا يجوز ان يكون صفة التى بها يدرك المحسوس هو البصر او السمع ولا استدلال بورود السمع والبصر لانه لا يوجب الاقيام السمع والبصر بالمعنى المصدرى بذاته تعالى واما ان ذلك القيام مستند الى صفتين او الى واحدة فلا * قال (ولا يلزم من قدمهما قدم المحسوسات والمبصرات) لا يخفى ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات ازلى وتعلق قدرته تعالى يجوز ان يكون ازليا واما تعلق السمع والبصر فليس الا بعد وجود المسموع والمبصر (فما يوهمه قوله من ان عدم منافاة قدم العلم لحدوث المعلوم بناء على حدوث تعلقه ليس بذلك (لانه مبنى على انه يمكن تعلق العلم بالمعلوم قبل وجوده (الا ان يقال اراد انه لا يلزم من قدم العلم بالمعلوم الموجود باعتبار انه موجود قدم هذا المعلوم الموجود لان التعلق حادث وبيان ذلك ان لعلمه تعالى بالموجود الحادث تعلقين تعلق قبل وجوده وهو ازلى وتعلق بعده وهو حادث * قال (وهما عبارتان) اى كل منهما عبارة عن صفة فى الحى توجب تخصيص احد المقدورين فى احد الاوقات بالوقوع

وكانه اراد بذكر الحى الاشارة الى انه لابد لها من الحيوة (لكن لا جهة لتخصيصها بالارادة والمشية لان ما سوى الحيوة كذلك (ولا للتخصيص بالحيوة اذ لابد من العلم ايضا والاشارة الى انه لابد من القدرة قد حصلت * بقوله احد المقدورين * وقوله (مع استواء نسبة القدرة الى الكل) زائد على التعريف اشارة الى دليل اثباتها (وهذا القدر لا يتم بل لابد من ان يضم اليه استواء نسبة الحيوة والسمع والبصر والكلام والتكوين ايضا حتى تثبت مع ان استواء نسبة التكوين غير مسلمة عند مثبته بل يثبته بان نسبة القدرة الى الجميع على السواء فلا بد من التكوين واستواء نسبة العلم ايضا واضح^ (فلو ضم اليه لاستغنى عن * قوله (وكون تعلق العلم تابعا للوقوع) * ووجه ما ذكره ان العلم بالوقوع فعلمه تعالى بالوقوع لا يكون مرجحا للوقوع لانه تابع تعينه للوقوع وتعينه للوقوع لمرجح (واورد عليه انه فليكن المرجح العلم بمصلحة فيه والكل فى قوله مع استواء نسبة الكل اليه عبارة عن كل المقدورات والاوقات (واورد عليه ان نسبة الارادة ايضا الى الكل سواء فلا بد لكل من تعلقاتها المخصوصة من مرجح ويتسلسل (واجيب بان تعلق الارادة لا يتوقف على مرجح بحكم بديهة العقل الحاكمة بان الهارب من السبع لا يريد احد الطريقين المتساويين من كل وجه لمرجح وكذا العطشان لا يريد احد القدحين المستويين من كل وجه لمرجح * قال (وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم) رد الحدوث بجعلها من الصفات الازلية (ورد العدمية بعدها من صفات لا هو ولا غيره (والصفات العدمية لا يوصف به ورد كونها امرا بانها ذكرت مقابلة لصفة الكلام فلا يندرج فيها ما هو تحت صفة الكلام (ولا يلزم على من جعلها سلبا انه يلزم ان يكون الحجر قادرا لاتصافه بتلك السلوب لان الحجر فى افعاله مغلوب لانه

^ هذا غير واضح لان العلم بوقوع البعض دون بعض حاصل وانما المساوى هو العلم التصورى فاحفظه فانه ثمرة العود والعود احمد *

تعريض للخيالى م

لبس فاعلا باختيار ولا انه كيف يكون هذه السلوب مرجحة
وهى بالنسبة الى الكل على السواء لان هذا القائل ثبت المشية
فليكن هى المرجحة (وما ذكره ان ارادة الله تعالى فعله انه لبس
بمكره ولاساه ولامغلوب ذهب اليه النجار ولم يفصل بين ارادة فعله
وفعل غيره وما ذكره ان ارادته فعل غيره انه آمر مذهب الكعبى
وعنده ارادة فعله العلم بالمصلحة كذا فى المواقف (ففى ما ذكر
خلط مذهب بمذهب (وتحرير ما ذكره فى بيان كونها آمرا انه
لوتعلق ارادته بفعل المكلف لكان الفعل عنه واقعا من غير قدرته
على الترك فيكون امره امرا بما لا يدخل تحت قدرته (وهذا
الاستدلال مبنى على ان هذا الزاعم لايجوز تخلف المراد عن ارادته تعالى
ولوكان مجوزا لم يصح منه هذا الاستدلال (فمن قال الملازمة فى قوله
ولوشاء لوقع غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق لامحصل
لكلامه * قال (وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله فى المخلوق)
وكذا العدول عن لفظ الرزق الى الترزيق مع داعى مناسبته للتخليق
* قال (هو صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرأن المركب
من الحروف) وصف القرأن بالمركب من الحروف تصريحا
بما اريد من القرأن من اللفظ لانه مشترك والتعبير عن الصفة
الازلية لبس مخصوصا بالقرأن بل يشمل سائر الكتب والاحاديث
القدسية الا انه لما كان بحث الكلام اخص بالقرأن خص
الكلام به وظاهر بيانهم ان الصفة الازلية هى المعانى القرأنية المعبر
عنها بالفاظ القرأنية وظاهر ان ذات فرعون وهامان
وامثالهما لبست قائمة بذاته تعالى بل القائم به العلم بهذه المعانى
اوقدرة التعبير عنها واظهارها فهو اما راجع الى صفة العلم كما قيل
اوالى صفة كما يمكن ان يقال فالظاهر ان صفة الكلام لا تنكشف
بهذا البيان بل ينبغى ان يحال علمه الى الله تعالى و يعترف بان له

رد على الخيالى م

كلاما قائما بذاته لايعرف كيف قام بذاته * قال (وذلك ان كل
من يأمر وينهى ويخبر) كانه ذكر الثلثة على سبيل التمثيل والا
فالقرأن لاينحصر فيها اذ منه النداء والاستفهام حتى قيل كلامه
تعالى اقسام خمسة بل منه التعجب والتمنى والترجى والقول بان التمنى
والترجى يستحيلان منه تعالى مع انه يوجب نفى الاستفهام ايضا
مندفع بان القرأن نزل على لسان العباد * قال (ثم يدل عليه بالعبارة
اوالكتابة اوالاشارة) لادلالة على المعنى الذى يجده المخبر اوالآمر
اوالناهى بالكتابة بل بعبارة افادها الكتابة * قال (وهو غير العلم)
اى المعنى الذى يجده المخبر غير العلم والذى يجده الآمر غير الارادة
ولذا اكتفى فى اثبات الاول بذكر الخبر وفى اثبات الثانى بذكر الآمر
فلا يرد ان مغايرة الاخبار للعلم لايفيد مغايرة الكلام مطلقا للعلم
وان مغايرة الامر للارادة لايكفى فى مغايرة مطلق الكلام لهما
ولم يذكر ما يدل على المغايرة فى النهى وهو ان المعنى الموجود
فى النهى غير الكراهية لانه قد ينهى عما لايكرهه كمن ينهى عبده
عن شئ ولايريد انتهاؤه قصدا الى اظهار عصيانه اعتمادا على
المعرفة بالمقايسة لايقال جرى على ان النهى هو طلب الكف
فالنهى ايضا كالامر فى ان فيه ارادة فعل لانا نقول على هذا يدخل
النهى فى الامر فلاحاجة الى ذكر قوله (وينهى) وفيه ما فيه
تأمل تعرف (وما يقال ان ما ذكر لايدل الا على مغايرة الكلام
للعلم اليقينى لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل
فى ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة على انه لايتم فى شانه تعالى
وقياس الغائب على الشاهد لايفيد لبس بشئ لان من ينكر الكلام
النفسى يجعل الامر القائم بالنفس فى صورة الاخبار اعتقاد مضمون
الخبر وينكر ان يكون هناك امر وراءه حتى يسمى كلاما نفسيا
ولايجعله لصورة الخالى عن الاعتقاد واذا ثبت امر آخر وراء العلم

كيف يقوم قائما نسخه

قائله المحشى صلاح الدين م

فى الخبر ووراء الارادة فى الامر فلم يبق وجه لانكار الكلام الذى
ثبت فى شانه تعالى بالتواتر عن الانبياء فلا محصل لقوله (وقياس
الغائب على الشاهد لايفيد) اذ ليس اثبات الكلام بالقياس بل
بالتواتر والمقصود من بيان مغايرة الكلام النفسى للعلم والارادة
ان لا يبقى لنفى ما ثبت بالتواتر سبيل ولا يبقى لدعوى الاضطرار الى
التأويل مجال نعم ما اورد على ما استدل على مغايرة الامر للارادة
من انه لا امر هنا بل صيغة الامر فقط من غير تحقق حقيقته قوى
ويجرى مثله فى الاخبار عما لا يعلمه من انه ليس هنا الا مجرد لفظ الخبر
من غير حقيقة على انه يرد انه لولا ان الامر يستدعى الارادة كيف
يعذر فى ضرب العبد من يأمره بما لا يريد لئلا يمتثل فيعذر لانه
لولا انه يفهم من مخالفة آمره انه خالف ما هو يريده لا يعذر فى ضربه
اذ لا وجه للضرب حين العمل على وفق ارادته * قال (انى زورت
فى نفسى مقالة) اى قومت وحسنت كذا فى القاموس وفى الاستدلال
به وبقول صاحبك نظر لجواز ان يكون عبارة عن الالفاظ المخيلة
المرتبة فى النفس * قال (والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع
الامة) فيه بحث اما اولا فلان المعتزلة لم يعترفوا بثبوت صفة
الكلام فكيف ينعقد الاجماع مع مخالفتهم ويمكن دفعه بان ليس
المراد اجماع الامة على ثبوت صفة الكلام بل اجماع الامة على انه
تعالى متكلم * فقوله (انه متكلم) معمول للاجماع وتواتر النقل على
سبيل التنازع يشهد به ما سيأتى فى تحقيق الخلاف بيننا وبين
المعتزلة من قولنا ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن
الانبياء انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام على ان المراد
ثبوت الاجماع قبل ظهور مخالفتهم واما ثانيا فلان ثبوت الاجماع
بالشرع والشرع يتوقف على ثبوت الكلام قال الشارح فى التلويح
ثبوت الشرع يتوقف على الايمان بوجود البارى وعلمه وقدرته

وكلامه وقد سبق فى الشرح ايضا فى شرح قول المصنف الحى
القادر السميع العليم الخ ايضا ان الشرع يتوقف على كلامه ويمكن
دفعه بان الاجماع يتوقف على صدق النبى عليه السلام لان مبناه
قوله (لا تجتمع امتى على الضلالة) وصدقه لا يتوقف على الكلام بل
على المعجزة سواء كان كلاما اوغيره * قال (وتواتر النقل عن الانبياء)
والنبى واجب الصدق سيما وقد بلغ خبرهم حد التواتر لا يقال
لم يثبت الا انه متكلم اما ان الكلام صفة موجودة فلا لانا نقول
الخصم لا ينكر وجود الكلام ولذا لا يرضى بقيامه به تعالى لحدوثه
مع انه لا مانع من قيام الصفات الاعتبارية الغير الازلية به تعالى
* قال (فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية) بظاهره متفرع على قوله
(والدليل على ثبوت صفة الكلام) فالتفريع بملاحظة ادلة باقى
الصفات ولك ان تجعله فرعا لجميع ما سبق * قال (ولما كان فى الثلثة
الاخيرة زيادة نزاع وخفاء الخ) يستفاد منه ان الداعى الى تفصيل
الكلام فى مسئلة الكلام زيادة النزاع والخفاء وهو بعيد اذ المقصود
من التفصيل اثبات الكلام النفسى ونفى كونه مخلوقا الا ترى انه بين
الشارع كونه غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع وايضا المتبادر من
اثبات صفة الكلام اطلاق المتكلم او الكالم عليه تعالى فنبه فيه
ان الاسم هو المتكلم وتكرار الاشارة الى التكوين والارادة لتقرير
ان القائل بالتكوين يثبت الارادة ايضا لان الظاهر ان كلا منهما
يغنى عن الآخر ولا يخفى لطف قوله وفصل الكلام بعض التفصيل
* قال (ضرورة امتناع اثبات المشتق من غير قيام مأخذ الاشتقاق)
وهو التكلم المستلزم لقيام الكلام والمعتزلة يسلمون وجوب قيام
التكلم به وينكرون استلزامه قيام الكلام فانهم يجعلون التكلم بمعنى
ايجاد الكلام فى محالها اورد عليهم بانه يخالف اللغة ولا ضرورة
تدعوا اليها ولهم ان الكلام صوت مكيف بالاعتماد على المخارج

يمكن ان يقال اراد
ببعض التفصيل
وصف الكلام بانه
صفة له ازلية مع انه
سبق ولا خفاء فى انه
لزيادة النزاع
المورد الخيالى
م

والصوت كيفية تعرض الهواء حين تموجه من قرع اوقلع عنيف
فلبس التكلم الا احداث الكلام فى الهواء فلا يكون الكلام قائما
بالتكلم و يكون قيامه بالمتكلم وهما من العوام لعدم اطلاعهم على
حقيقة الامر * قال (ضرورة امتناع قيام الحوادث) الاولى لامتناع
قيام الحوادث لان الامتناع لبس ضروريا الا ان يراد كونه من
ضروريات الدين * قال (ضرورة انها اعراض حادثة مشروطة فالله
حدوث بعضها بانقضاء بعض) فالمقتضى حادث لانقضائه المسبوق به و
كذلك لانه مسبوق به والرد على الحنابلة ظاهر واما المشهور من الكرامية
انه حادث قائم بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحادث به تعالى وغاية
التوجيه ان يقال القائلين تقييد للكرامية ولعل الشارح اطلع
على فرقة من الكرامية موافقة الحنابلة واعلم ان ترتيب القيود فى كلام
المصنف على وجه يغنى المتقدم عن المتأخر فان كون الشئ
صفة له تعالى يغنى عن الوصف بالازلية لان وصفه لايكون الا
كذلك والازلية تغنى عن الوصف بانه لبس من جنس الحروف
والاصوات فالاولى ان يقال متكلم بكلام لبس من جنس الحروف
والاصوات ازلى هو صفة له و بالجملة فى قوله (صفة له) رد على — اذالآلة صفة نسخه
المعتزلة وفى قوله (ازلية) رد على الكرامية وفى قوله (لبس من
جنس الحروف والاصوات) رد على الحنابلة * قال (الذى هو
ترك التكلم) فتعريف الكلام بالسكوت يستلزم الدور * قال (هى
عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة الخ) الافة لاتنحصر
فى عدم مطاوعة الآلات بل قد تكون بعدم الآلة اما بحسب
الفطرة اولعارض وضعف الالة لعدم البلوغ ايضا فطرى فلا
يحسن مقابلته بعدم المطاوعة بحسب الفطرة والكلام مطلقا
صفة منافية للسكوت والكلام بالآلة لا كلامه تعالى صفة منافية
لعدم مطاوعة الآلة لتنزهه عن الآلة وذلك بين * قال (فان قيل

هذا انما يصدق على الكلام اللفظى) يعنى ان هذا الحكم انما
يتحقق بناء على الكلام اللفظى (فكلمة على بنائية ولبست صلة
الصدق (وهذا منع للمدعى بمعنى طلب الدليل عليه وهو موجه قبل
الاستدلال اوكلمة على صلة الصدق * وقوله (وهذا اشارة) الى
قوله (صفة منافية للسكوت والآفة) ولو قال وهذه لكان اظهر
و بالجملة المقصود ان هذا البيان لا يتم فيما نحن فيه عن الكلام
النفسى * وقوله (اذالسكوت والخرس انما ينافى اللفظ) الاولى فيه
انما ينافيهما اللفظ فتأمل * قال (والله تعالى متكلم بها آمر وناه
مخبر) ذكر الثلثة لبس لانحصار الكلام فى الامر والنهى والخبر
بل على سبيل التمثيل لانه يكفى للتنبيه على ان تكثر الاسماء له تعالى
لبس باعتبار تكثر الصفات كيف وقد قيل كلامه تعالى خمسة
هى الثلثة المذكورة والاستفهام والنداء وكون الاستفهام كلامه تعالى
على لسان العباد والا فهو منزه عن الاستعلام و حينئذ يزيد على — عن الاستفهام نسخه
الخمسة لوجود التعجب والتمنى والترجى ايضا واشار الشارح بقوله
(يعنى انها صفة واحدة الخ) الى دفع الاستغناء عن قوله والله
متكلم بها بما سبق من السابق لاثبات الصفات وهذا لاثبات الوحدة
و دفع توهم تكثرها من تعدد الاسماء والاضافات ويمكن توجيه
آخر هو انه اشارة الى انه متكلم بصفة الكلام لا بذاته ولا بآلة
وجارحة * قال (لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد) لان كمال
التوحيد ان لايكون لما سواه مدخل فى تحقق شئ فالقول بوجود
الصفة لايليق الاعلى قدر الضرورة والاولى ان يقول ولادليل لان
رعاية الاليق بكمال التوحيد انما توجب نفى تكثر لا دليل عليه فلا
تستقل بنفى الكثرة بدون انتفاء الدليل (نعم انتفاء الدليل يستقل
بنفيها لانها خلاف الاصل لايصار اليها الا لدليل ولا يخفى ان
انتفاء الدليل على تكثر كل منهما فى نفسها لايوجب وحدة كل منها

فى نفسها (فالواجب ان يقال ولادليل على تكثرشىء منها ولايذهب
عليك ان تعدد صفة الكلام كما يتوهم من الاقسام المذكورة يتوهم
من تعدد كتبه تعالى والدفع واحد وهو ان تعدد الكتب بتعدد
تعلقات صفة الكلام * قال (فان قيل هذه اقسام للكلام لايعقل
وجوده بدونها) اعلم ان ما تقدم من كون صفة الكلام واحدة
فى نفسه متكثرة باعتبار التعلقات ذكره ابن سعيد من الاشاعرة
حيث قال الكلام فى الازل ليس متصفا بشىء من الاقسام الخمسة
انما يصير احدها فيما لا يزال واورد عليه انها انواعه فلا يوجد
بدونها واجيب بمنع ذلك فى الانواع الاعتبارية كما فى الكلام فان
الانواع الخمسة تحصل باعتبار التعلق و بهذا ظهران ماقيل ان
ماسبق بعينه تحقيق الجواب فلاوجه لايراد السؤال والجواب خال
عن التحصيل لان السابق ان التعدد طار بطريان التعلق والسؤال
انه لايمكن تحقيق الكلام بدون هذه الاقسام فكيف يحكم بخلو الكلام
عنها فى الازل وههنا ابحاث (الاول ان هذا السؤال لايخص الكلام بل
يجرى فى القدرة والعلم وغيرذلك (والثانى انما ذكرمن الاقسام غير
حاصر للكلام فلايمتنع وجودها بدونها اذلايلزم من وجوده بدونها
وجود الخاص بدون العام (والثالث ان توجه السؤال لايخص
بتقدير كون التعلق غيرازلى بل يتجه مع كون التعلقات ازلية بان يقال
كيف يكون صفة الكلام فى نفسها غيرامر ولانهى ولاخبرولايمكن
وجود العام بدون الخاص والجواب عن الاول ان منشأ هذا السؤال
اشتباه الكلام اللفظى بالنفسى فان الكلام اللفظى لايخرج عن
هذه الاقسام والا نجعل الاقسام انواعا لصفة شخصية كما لايقدم
عليه احد بل لايجعل المأخوذات بالاعتبارات اقساما للشخص
فلايجرى فى سائر الصفات وعن الثانى بان الاقسام مذكورة على سبيل
التمثيل و ملخص السؤال انه لايمكن وجود الكلام بدون اعتبار

من الاعتبارات التى ينقسم باعتبارها فكيف يعتبر فى الازل خاليا عنها
وعن الثالث انه اورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث
جعل حدوث الاقسام فيما لايزال ولو جعل التعلق ازليا يعرف منه
ايراد السؤال عليه والجواب عنه * قال (و ذهب بعضهم الى انه
فى الازل خبر) فيكون واحدا فى الازل غيرخارج من الاقسام وفيه
ان الاخبار متعددة فلا يثبت وحدته بكونه خبرا اما لم ينف التعدد
عن الخبر و ذلك بان يقال انما تعدد الاخبار بتعدد التعلقات فلا
مخلص الا بالتمسك بالتعلق * وقوله (لان حاصل الامر الاخبار عن
استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك) لا يشمل امرا
للندب لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب على الترك وكذا فى النهى
التنزيهى لا اخبار عن العقاب على الفعل ولو كان فى الاستفهام
طلب الاعلام وفى النداء طلب الاجابة كان فيهما ايضا اخبار
باستحقاق الثواب على الاعلام والاجابة و العقاب على تركهما
و فى كون النداء لطلب الاجابة مخالفة ما اشتهر انه لطلب
الاقبال ولايخفى ان ما ذكر لو تم لجعل الامور الخمسة خبرا فى الازل
وفيما لايزال و لايخص بكونه خبرا فى الازل واختلاف هذه المعانى
ضرورى ودليل الاتحاد مصادم للضرورة على ان اختلاف
الاقسام الاربعة للخبر باحتماله الصدق والكذب دون الاقسام
الاربعة يستجل على الاختلاف ومن البين ان استلزام البعض
للبعض لا يوجب الاتحاد ولو استلزم ليس كون الخبر طلبا
اولى من كون الطلب خبرا اذ ما من خبر الا و يستلزم الامر بالعلم
بمضمونه والنهى عن العلم بخلافه وربما يقال كل طلب فى الكلام
اللفظى حصل بتصرف فى الكلام الخبرى فقولنا
اضرب حصل من تضرب بتصرفات علمت فى محلها وهكذا وهذا
يرجح جعل الطلب راجعا الى الخبر * قال (فان قيل الامر والنهى

بلا مأمور ومنهى سفه) هذا شبهة المعتزلة على قدم الكلام ٧
والاخبار ايضا سفه عند عدم مخاطب والجواب التحقيق عن هذه
الشبهة ان السفه انما يلزم فى الكلام اللفظى دون النفسى والكذب
المحض ما لايقبل التأويل ووجه كون الاخبار بطريق الماضى
كذبا محضا انه لازمان قبل زمان التكلم فحينئذ يكون الاخبار
بطريق الاستقبال كذبا محضا اذ لازمان بعد زمان التكلم ايضا
اذ لاانقضاء للتكلم فقصر النظر على الماضى لقصور معرفة القاضى
وكما يمكن الجواب بان الامر فى الازل لايجاب تحصيل المأمور به
فى وقت وجود المأمور به الخ يمكن الجواب بان الايجاب حين تعلق
الامر فليكن الامر قديما والتعلق حادثا عند وجود المأمور به واهليته
والرجل يحتاج الى تقدير الابن والله تعالى يعلم الامور فى الازل
ولايحتاج فى امره الى تقديره فهو اولى بالامر قبل الوجود لايقال
امر الرجل قبل وجود الابن لعدم وثوقه بادراك الابن فلبس فى امره
قبل الوجود سفه والله تعالى يدرك المأمور فلا وجه لامره
قبل الوجود لانا نقول لايمكن امره تعالى الا فى الازل لامتناع قيام
الحادث بذاته الاقدس والمراد بالاتصاف بالازمنة الاتصاف
بالوقوع فيها وهو ظاهر * قال (ولما صرح بازلية الكلام النفسى
القديم حاول التنبيه) يعنى بعد اثبات ازلية الكلام حكم بازلية
القرأن تنبيها على اطلاق القرأن على الكلام النفسى اذ لولا اطلاقه
على الكلام النفسى لم يصح نفى الحدوث عنه و بهذا اندفع انه يتبادر
من هذا ان جمع القرأن مع كلام الله للتنبيه على الترادف و يستفاد
من قوله (وعقب القرآن بكلام الله الخ) انه جمعهما لان نفى
الحدوث عن القرأن ينبغى ان يكون بالتعبير عنه بالكلام لا بالقرأن
ولايخفى ان ما ذكره تكلف اذ يكفى فى التنبيه على القرأن ان يقول
و يطلق القرأن على الكلام النفسى ولاوجه لاثبات عدم الحدوث

٧ ومن فوائد ما ذكره المصنف دفعها فلا يليق قصره على فائدة دفع تعدد الكلام نسخه

امر الرجل قبل وجود الابن لبس امرا بل عزيمة على الامر قارصى زاده الجمال

على اطلاق القرأن نسخه

بهذا الغرض ونحن نقول بعد اثبات صفة الكلام الازلية اثبت
ان القرأن غير مخلوق الا انه عقبه بكلام الله لما ذكره الشارح او قصدا
على جرى الكلام على وفق الحديث او نقول نبه على طريق نفى
الحدوث عن القرأن او اشار الى دفع ما يكاد يتمسك به الحنابلة لقدم
الكلام من اجماع الاشاعرة على ان القرأن غير مخلوق ووجه الدفع
ان القرأن بمعنى الكلام النفسى ولايخفى ان قوله (والقرأن كلام الله
تعالى غير مخلوق) اقتباس قبل وجه تبادر الكلام اللفظى من
القرأن شيوعه فيه على عكس كلام الله قلت وايضا القرأن يشعر
بالقرأة المتعلقة باللفظ دون المعنى * قال (فهو كافر بالله العظيم)
قوله بالله العظيم يحتمل القسم وفى خلاصة الطيبى نقلا عن الصغانى
ان هذا الحديث موضوع والمراد بالفريقين الاشاعرة والمعتزلة
لا القائلون بالحدوث والقائلون بالقدم لانه لبس فيه بتنصيص بمحل
الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة وترجمة المسئلة بمسئلة خلق القرأن
ان يناسب كلام المعتزلة والمناسب بكلام الاشاعرة مسئلة عدم
خلق القرأن والدليل لم يسبق مرتبا مجموعا بل سبق فى موضعانه
ثبت بالاجماع وتواتر بالنقل انه متكلم ولامعنى له سوى انه متصف
بالكلام وفى موضع آخر انه يمتنع قيام الحوادث بذاته ولهذا
لم يكتف بقوله حامر * قال (من التأليف) يعنى من الحروف فانه
مطلق التركيب الجامع للتوالى فى النطق كيف ما اتفق والتنظيم
بين الجمل والكلمات لانه ترتيب الكلمات والجمل متناسبة الدلالات
متناسقة المعانى وهذا انما يكون بالنسبة الى الكلمات والجمل وكون
التأليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على انها تستدعى التوقف
على الاجزاء فيكون محتاجا حادثا والانزال والتنزيل يوجب الانتقال
من مكان عال الى سافل والمكانى حادث وكونه عربيا يوجب كونه
من موضوعات العرب ومصنوعا لها وكونه فصيحا يوجب ان يكون

كثير الاستعمال والاستعمال حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموعا حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزا حادث لانه يحدث بالقياس الى التحدى ومحل الحادث حادث *وقوله (الى غير ذلك) اشارة الى ماسبق من انه لبس مجتمع الاجزاء بل جزء منه منقض وجزء مسبوق بالمنقضى ولايخفى ان بعض ما ذكر انما تكون من سمات الحدوث لوكانت صفات موجودة محدثة ولم تكن اضافات واعتبارات فتأمل *قال (ايجاد الحروف والاصوات فى محالها) من النبى وجبرائيل * وقوله (وان لم يقرء) بمعنى وان لم يقرء الله ولاوجه لفرض القرأة التى يتضمنه كلمة الوصل والاظهر ان الضمير راجع الى المحال واللوح المحفوظ يعنى ان الله تعالى متكلم بمعنى خالق الكلام فى محال وان لم يقرأ تلك المحال متكلمة به حتى يتقوى علاقة اطلاق المتكلم عليه تعالى لانه لوكان كذلك يكون سببا للتكلم وكون المتحرك من قام به الحركة لغة لايوجب كون المتكلم كذلك للقطع بان المتكلم يستعمل فيمن يحصل الصوت المتكيف فى الهواء واطلاق المتكلم عند التحقيق بمعنى محصل الكلام فى محله ومنشأ هذا الاطلاق توهم قيام الكلام بالمتكلم ولايلزم من اطلاق المتكلم الشايع فى هذا المعنى صحة اطلاق الابيض والمتحرك الى غير ذلك لانه لبس حال ما عدا المتكلم من نظائره مثله وتقييد الاعراض بالمخلوق على اصل المعتزلة من كون العباد خالقا لافعالهم والافكل عرض مخلوق له تعالى عند الاشاعرة والاولى ان يقول يصح وصف البارى تعالى بالمشتق من الاعراض المخلوقة له تعالى اذلايلزم من اطلاق الابيض بهذا المعنى اتصافه تعالى بالبياض بل بايجاده * قال (ومن اقوى شبه المعتزلة الخ) كانه اشار بوصف الشبهة بكونها اقوى الى وجه تخصيصها بالدفع وذلك الوجه انما يتم بترك كلمة من فالاولى واقوى شبه

المعتزلة وفى قوله (انكم متفقون على ان القرأن اسم لمانقل الينا) نظر لان اباحنيفة واتباعه منا على ان القرأن اسم لمانقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا سوى بسم الله الرحمن الرحيم فى اوائل السور لكن النظر لايضر فتأمل ويمكن ان يقرر الشبهة بوجه آخر وهو انكم متفقون على ان القرأن منقول الينا بين دفتى المصاحف تواترا وهذا يستلزم امورا تمتنع على الصفة القائمة بذاته تعالى بديهة اولكونها من سمات الحدوث فلايصح جعل القرأن الكلام النفسى حتى يصح الحكم عليه بانه غير مخلوق والاشارة الى الجواب بقوله (وهو الخ) اما بمنع الاستلزام ان جعل كونه مكتوبا فى المصاحف حقيقة واما بمنع بطلان التالى ان جعل مجازا (فان قلت مدار الجواب على ان كونه مكتوبا فى المصاحف مجاز (ولااشارة اليه فكيف يكون اشارة الى الجواب بل هو بالقاء الشبهة اشبه قلت يشير الى التجوز وصفه بكونه غير حال فيها فافهم * ثم قوله (وهو مكتوب فى مصاحفنا) اما جملة معطوفة على * قوله (والقرأن كلام الله تعالى غير مخلوق) واما جملة حالية من المستكن فى غير مخلوق * وقوله (محفوظ فى قلوبنا اى بالفاظ مخيلة) الاولى اى بصور ذهنية ليلايم التحقيق الذى سيذكره من الوجودات الاربعة اذلبس وجود الشئ فى الذهن باللفظ المخيل ونفى الحلول نفى الحلول بالحقيقة فلا فرق بين الحلول والكتابة والسماع والقراءة فى النفى والاثبات فان الكل منفى حقيقة تثبت مجازا فما يوهمه البيان من الفرق لاوثوق عليه * قال (وتحقيقه ان للشئ وجودا فى الاعيان) يريد بالشئ الموجود فى الخارج لانكار الوجود الذهنى فلذا صح اثبات وجودات اربعة للشئ على الوجه الكلى ولاينافيه * قوله (ووجودا فى الاذهان) لانه وجود مجازى كاخويه عند من ينكر الوجود الذهنى ووجود حقيقى كالوجود فى الاعيان عند الحكيم

وشرذمة من المتكلمين اعلم ان قوله للشئ وجود فى الاعيان لبس كقوله وجود فى الاذهان فان وجودا فى اعيان معناه انه واحد من الاعيان سمى الموجود الخارجى عينا لانه خير الموجودات كما يقال لاشراف الناس اعيانها والوجود فى الاذهان معناه حضوره فى ذهن من الاذهان ومعنى الوجود فى العبارة ان العبارة ميزتها عن الاغيار بيانها كما ان الوجود يميزه عن الاغيار وكذلك الوجود فى الخط بمعنى تخصيص الخط اياها بالبيان * قال (فحيث يوصف القرأن بما هو من اوازم القديم) هذا زائد على جواب شبهة المعتزلة متفرع عليه (يعنى اذا عرفت ان وصف الكلام النفسى بهذه الامور مجازى فكلما يوصف القرأن حقيقة بما هو من لوازم القديم فالمراد الحقيقة الموجودة فى الخارج وحيث يوصف كذلك بما هو من لوازم المحدثات يراد بها الالفاظ المذكورة وبهذا التحقيق عرف جواب آخر عن الشبهة المذكورة وهو ان المتفق بيننا ان القرأن بمعنى اللفظ اسم لما نقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا وبهذا اندفع ما ورد انه اشتبه جواب المصنف عند الشارح بجواب آخر فانه يجاب عن الشبهة تارة بان الوصف بهذه الامور مجاز وهذا جواب المصنف وتارة بان الموصوف بها القرأن بمعنى اللفظ وهذا ماذكره الشارح ٣ على انه اذا وصف القرأن بمعنى الكلام النفسى بهذه الامور مجازا كان الموصوف بها عند التحقيق الكلام اللفظى لان مآل الوصف المجازى حقيقته فلا يبعد ان يذكر فى تحقيق جواب المصنف ان ما ذكره وصف للكلام اللفظى بناء على ان مآل وصف شئ بشئ مجازا وصف شئ آخر به حقيقة وينقدح من هذا انه يمكن جعل الجوابين المذكورين عن الشبهة واحدا فتأمل * قال (ولما كان دليل الاحكام الشرعية الخ) كانه جواب لان يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظى فاثبات الكلام النفسى مخالفة

الالفاظ المنطوقة نسخه

٣ ولا يبعد ان يقال المراد تحقيق الجواب لا تحقيق الجواب المذكور فالقصد الى جواب آخر ووصفه بانه التحقيق دون ما ذكره المصنف نسخه

لارباب الاصول الذين هم عمدة اهل الاسلام وتوجيهه ان عدم بحثهم عنه لانه لبس الدليل وبحثهم عن الدليل لا لانهم لايثبتونه وينكرونه ولا يخفى ان التعريف بما ذكر لوفرع الجعل اسما للنظم فالاولى تقديم الجعل على التعريف وان تعريفهم لاحد معنى القرأن لا لجعلهم القرأن اسما له لان الظاهر انه لا اصطلاح منهم اذلا احتياج للاصطلاح فيما له الوضع الشرعى * قال (اى من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى) اول عبارة الاصوليين لئلا يلزم فى تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا كان القرأن مجموع اللفظ والمعنى كان المنقول الينا حقيقة فى اللفظ مجازا فى المعنى لكن لايساعد هذا التأويل ما فى كتبهم ان القرأن اسم للنظم والمعنى جميعا فى قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب ابى حنيفة الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما فى حق جواز الصلوة ولهذا جوز القرائة بالفارسية هذا فانه يدل على ان كلا من النظم والمعنى ركن الزم * وفى قوله (لا لمجرد المعنى) مسامحة والمراد لا لمجموع يدخل فيه مجرد المعنى ولك ان تجعله عطفا على قوله (للنظم والمعنى جميعا) فلا مسامحة * وقوله (واما الكلام القديم الخ) عديل لجعل القرائة والحفظ والمساس من سمات الحدوث كانه قال اما هذه الثلثة فمن سمات الحدوث واما السماع فمختلف فيه فالاولى تقديمه على قوله (ولما كان دليل الاحكام الشرعية) لانه فصل بالاجنبى لان يحمل قوله ولما كان على مثال آخر يوصف الكلام بسمات الحدوث ووجوب حمله على اللفظى لا على ما قدمنا * قال (فمعنى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه) يشعر هذا بان الشيخ الاشعرى لايحتاج الى تأويل قوله تعالى وفيه بحث لانه مع جواز سماع كلام الله لا يسمعه المشرك ولبس الامر بالجاء المشرك الى ان يسمع نفس كلام الله (نعم لايحتاج فيما يدل على سماع مثل موسى كلام الله تعالى

الى التأويل * قال (ولكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك اختص باسم الكليم) اى كليم الله فان كليمك الذى يكلمك على مافى الصحاح وعلى مذهب الاشعرى اطلاق الكليم على ظاهره وانما الحاجة الى هذا الوجه والى ماقيل من انه خص باسم الكليم لما سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف المعتاد فكانه سمعه من الله الذى سخر كل جهة وتنزه عنها على مذهب الاستاد ومن وافقه من الشيخ ابى منصور ومن تابعه * قال (فان قيل لو كان كلام الله حقيقة فى المعنى القديم مجازا فى النظم المؤلف الخ) يعنى مايدل عليه ماذكر فى توجيه حتى يسمع كلام الله على مذهب الاستاد من ان كلام الله محمول على التجوز واطلاق كلام الله تعالى على الصوت الدال عليه مجاز لو كان حقا لصح نفيه عنه لان علامة المجاز صحة نفى المعنى الحقيقى للفظ عن المعنى المجازى فيقال الاسد مجاز فى الرجل الشجاع لانه يصح ان يقال الرجل الشجاع ليس باسد وما ذكره فى معرض الجواب تسليم للشبهة من ان هذا التوجيه على خلاف التحقيق والتحقيق اشتراك كلام الله تعالى بين اللفظ والمعنى ولايخفى انه على تقدير الاشتراك ايضا يتجه انه ينبغى ان يصح ان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور كلام الله لانه يصح نفى احد معنيى اللفظ المشترك عن الآخر اذا تباينا لا ان يقال يصح نفى المعنى الحقيقى عن المجازى بلفظ الحقيقة من غير حاجة الى نصب قرينة على المراد بالمنفى بخلاف المشترك فانه لايصح نفيه من غير ان ينصب قرينة على ان المراد بالمنفى معنى و بالمنفى عنه معنى آخر * قال (وماوقع فى عبارة بعض المشايخ من انه مجاز الخ) اورد عليه ان هذا يقتضى ان يكون منقولا فى اللفظ مهجورا فى المعنى لامشتركا واجيب بانه لا يكفى فى النقل ملاحظة العلاقة بين المعنيين بل لابد من كون المعنى الاول مهجورا وفيه انه لابد فى الاشتراك من

عدم ترتب الوضعين والوضع بعلاقة يقتضيه فالجواب انه لم يرد ان الوضع للفظ للعلاقة كما يشعر به العبارة بل ان الاعتداد باللفظى ووضع اللفظ له وتسميته لدلالته على الكلام النفسى * قال (وذهب بعض المحققين) فى شرح المواقف اعلم ان للمصنف مقالة مفردة فى تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما اشار اليه فى الخطبة ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب ان المراد منه مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقى حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليس كلامه حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتى المصاحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقرو والمحفوظ كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لايخفى على المتفطن فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقرو بالالسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقرأة والحفظ الحادثة وما يقال ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخر واصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيقة تم كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى بنهاية

لبست كلامه نسخه

الاقدام ولاشبهة فى انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة هذا وفيه ابحاث منها ماقيل ان كلام الله ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ايضا ان لا يكون المقرو والمحفوظ كلامه تعالى بل مثله وان كان اسما للنوع القائم يلزم ان يكون كلام الله فى الشخص القائم به مجازا ويصح ان يوصف بالحدوث لحدوثه فى ضمن اكثر الافراد وانه اذا لم يكن اللفظ مرتبة الاجزاء فى نفسه كيف يفرق بين ملح ولمح فى نفسه ومنها مايمكن ان يقال انه على هذا التحقيق ايضا يلزم ان لايكون التحدى مع كلام الله تعالى لان مدار البلاغة على امور تقتضى ترتب الاجزاء من التقديم والتأخير ويمكن دفع الجمع بان اختيار هذا التحقيق لانه اقرب الى الاحكام الظاهرية لانه لايتجه عليه شئ ولاشبهة فى كونه اقرب مع هذه الامور المتوجهة ولايخفى انه بعد تمامه يمكن توجيه قدم الكلام اللفظى على مذهب الحنابلة واخراج قولهم عن حضيض الوهن الى ذروة المتانة * قال (ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه) لاتحصل لتركيب اللفظ من الاشكال بل المركب من الاشكال الخط وليس قيام صور الحروف بنفس الحافظ بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من نقوش مرتبة قياما للكلام بنفس الحافظ * قال (والاختراع ونحو ذلك) من الابداع والصنع بل الترزيق والتصوير والاحياء فان جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلق خاص والاختراع والابداع غير الاحداث عند الحكيم فانهما بلا مدة فهما غير مسبوقين بالعدم والابداع مزيد خصوص فانه يشترط فيه انتفاء المادة ايضا فهو يخص المجردات ولما لم يعترف المتكلم بممكن غير مادى وغير زمانى صارا عنده مساويين للاحداث والتفسير باخراج المعدوم من العدم الى الوجود مبنى على ارادة مبدأ الاخراج لا المفهوم الاضافى الاعتبارى * قال (لاطباق العقل

والنقل على انه خالق للعالم مكون له) ليس قوله مكون له خبرا بعد خبر لعدم الفائدة فهو تأكيد باللفظ المرادف لكنه لم يثبت فى اللغة فى غير الضمائر وفى بعض النسخ فكون وهو استدلال من احد المترادفين على الآخر وفساده غير خفى على زكى واتفاق العقل والنقل على انه خالق لجميع العالم لدلالة الدليل على استناد الكل اليه بلا واسطة وورود خالق كل شئ واما انه خالق لواحد اولغير افعال العباد فلا يطابق النقل فيه العقل بل العقل فيه متفرد فلا وثوق عليه بل ليس فيه العقل بل الوهم البارز فى معرض العقل وعليك بالفرق بين اطباق العقلاء والنقل و بين اطباق العقل والنقل فلا يوقعك الالتباس فى مضيق التردد فى اطباق العقل والنقل لمظنة ان الاختلاف فى انه خالق جميع العالم ينافى ذلك الاطباق * قال (الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لمامر) من انه لو قام الحادث بالقديم لزم قدم الحادث او حدث والقديم ولزوم قيام الحادث بذاته تعالى لو لم يكن صفة التكوين ازلية بناء على ما سبق من وجوب قيامها بذاته تعالى فلا فرق بينه و بين الوجه الرابع الا بانه ابطل قيامها بغيره تعالى بالدليل وهنا بالبديهة * قال (فلو لم يكن فى الازل خالقا لزم الكذب او العدول الخ) لزوم الكذب يندفع بما سبق ان الاخبار فى الازل لايتصف بشئ من الازمنة اذ لا ماضى ولا حال ولا مستقبل بالنسبة اليه تعالى وارادة الخالق فيما يستقبل انما تكون مجازا على مذهب من يجعل اسم الفاعل مجازا فى المستقبل لكنه مرجح كما يعلم فى محله نعم لو تمسك بانه وصف ذاته فى كلامه الازلى بانه خلق لتم بلا خلاف ويتجه على قوله (من غير تعذر الحقيقة) ان المجاز لايتوقف على تعذرها بل يكفى رجحانه اذ من القرائن كونه مقصودا اظهر وعدم تأدية المجاز الى اثبات قديم وجه على الحقيقة المؤدية

اليه اذ الاصل وحدة القديم فالعدول الى التعدد بقدر الضرورة
ومما يجب ان ينبه عليه ان ازلية الخلق انما تدفع الكذب بان يكون
صفة موجودة ويكون تعلقها حادثا فلا يلزم من قيامها بذاته
وجود المخلوق فى الازل لانه فرع التعلق فلا يلزم كذب الوصف
بناء على عدم المخلوق لان صدق الوصف لا يتوقف على التعلق
بخلاف ما اذا كان الخالق مفهوما اضافيا فانه لا يتحقق بدون
تحقق المخلوق فيظهر عليك ان بناء هذا الدليل ايضا على
كون التكوين صفة موجودة اذ لا يمكن الحقيقة باعتبار اضافة
بين الخالق والمخلوق وانما يمكن بالنظر الى الصفة الموجودة القديمة
لانها التى يتحقق بدون المخلوق دون الاضافة فانها لا يتصور
بدونه (فمن قال الحكم ببناء الادلة على التكوين صفة حقيقية لا
اضافة بين الخالق والمخلوق فيما عدا الثانى او تغليب فهو مغلوب
الوهم وفى استلزام جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق
جواز اطلاق الاسود بمعنى القادر على السواد بحث لان من علاقات
التجوز كون الشئ بالقوة فيقال العنب المسكر للاسكار بالقوة فالقادر (لماء العنب نسخه)
على الخلق بمنزلة الخالق بالقوة دون القادر على السواد على انه
لو حقق القادر على السواد كان معناه القادر على خلقه فهو يستحق
بهذا اسما من خلق السواد لا من السواد واما ما اورد عليه من
ان لزوم الجواز الشرعى مم لتوقفه على عدم الايهام والاذن وعدم
الجواز العقلى مسلم يمكن دفعه بانه اريد انه يلزم جواز اطلاق
الاعراض فى الجملة اعنى على مذهب من لا يقول بالتوقيف مع ان
الاطلاق باطل عند الكل * قال (من ان تكوين كل جسم قائم به)
دون تكوين العرض فانه لا يقوم بالعرض لامتناع قيام العرض
بالعرض بل تكون العرض ايضا قائم بالجسم فالواضح ان يقال
تكوين كل جسم واعراضه قائم به ولا يخفى انه على هذا ايضا لا يكون

من صفاته تعالى تكوين ولا يزيد الصفات على السبعة وكما يلزم
كون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه يلزم تقدم الجسم على التكوين
اذ التكوين الموجود لا يقوم بالمعدوم فلا يحتاج الحادث فى وجوده
الى التكوين * قال (والحاصل فى الازل هو مبدأ التخليق) فان قلت
فعاد الكلام فى تسميته فى الازل خالقا فلو لم يثبت له الخلق لكان
مجازا من غير تعذر الحقيقة قلت اذا كان الخلق اضافة غير متحققة
الا بالنسبة الى المخلوق كان الحقيقة متعذرة ويجب العدول الى المجاز ٣
ومبنى كون الامانة تكوينا ومبدأه ارادة وقدرة على ان الموت صفة
وجودية ضد الحيوة على ما فى المواقف من انه قيل الموت كيفية
وجودية يخلقها الله فى الحى فهو ضد الحيوة لقوله تعالى خلق
الموت والحيوة لا يتصور الا فيما له وجود والجواب ان الخلق التقدير
دون الايجاب واما لو كان الموت عدم الحيوة فهو انما يتحقق بعدم
ارادة الحيوة قيل والذى يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذى
نجده فى الفاعل وبه يمتاز عن غيره وبه يرتبط بالمفعول وان لم توجد
بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود فى الواجب
بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى وفيه
انه لو احتاجت الصفات الى التكوين لاحتاج التكوين الى التكوين
وهلم جرا ونحن نقول كما انه ثبت فى الواجب صفة سمع وبصر
ينبغى ان يثبت التكوين فانه لا بد لنا بعد القدرة على الضرب وارادته
من اعمال آلات بها يتحقق الضرب وهو تعالى منزه عن الآلة
لكنه يناسب ان يكون له صفة ينوط بها الاثر يقوم مقام الجوارح
فى غيره كما ان له صفة سمع يقوم مقام السامعة فى غيره هذا * وقوله
(ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة) يفيد
ان مبدأ التخليق هو القدرة والارادة لا غيرهما وليس كذلك اذ لا بد
من العلم ايضا * قال (ولما استدل القائلون بحدوث التكوين

٣ وبهذا علم ان مبنى الدليل ايضا على ان التكوين صفة حقيقية اذ لو كان اضافة لتعذر الحقيقة فبطل ما قيل كانه اراد بقوله ومبنى هذه الادلة ما على الدليل الثانى او بنى الامر على التغليب مبدأ وكما ان مبنى الادلة على كون التكوين صفة حقيقية مبنى الدعوى ايضا عليه
نسخه

الى تكوين
نسخه

بانه لايتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب) يعنى يستلزم وجود المكون كما ان الضرب يستلزم وجود المضروب لاان وجود المضروب متقدم على وجود الضرب بخلاف المكون فانه متأخر عن التكوين فلا يتجه انه لو كان التكوين مع المكون كالضرب مع المضروب لاستغنى فى وجود المحدثات عن اثبات صفة التكوين لتقدم وجودها على التكوين واللازم لعدم التكوين اما قدم المكونات اوحدوث المكون القديم والاشارة الى الجواب * بقوله (وهو اى التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لافى الازل بل لوقت وجوده) باعتبار انه يفيد ان التكوين القديم هو التكوين المتعلق بالعالم ولكل جزء من اجزائه فيفاد بالاضافة تعلق تلك الصفة الواحدة بامور متعددة فى اوقات متفاوتة فيعلم ان المتعلق بالزمان هو التعلق دون نفس التكوين والحدوث صفة التعلقات ولعدم وضوح عبارته فيما قصده * قال (اشار الى الجواب) اشارة الى الخفاء ولايخفى ان تكوينه للعالم ليس الاتكوينه لكل جزء من اجزائه فالاولى لكل جزء من اجزائه بدون العطف على الابدال واللام فى قوله (لوقت وجوده) زائدة او بمعنى فى والاظهر ان قوله (وهو تكوينه للعالم) اشارة الى انه لاتكثر فى التكوين وانما يتعدد بتعدد التعلقات والى انه متعلق بالعالم لابصفاته والالاحتاج التكوين الى تكوين آخر وهلم جرا والى انه متعلق بكل جزء من اجزاء العالم لا كما يقول الفلاسفة من تعلقه بالعقل الاول فقط واستناد باقى الممكنات الى العقول والاظهر من الكل انه دفع لما يورد من ان تكوين الشئ ان كان فى حال العدم لزم اجتماع الوجود والعدم وان كان فى حال الوجود لزم تحصيل الحاصل حتى دفع بان تكوينه حال حدوثه فاثبت حال الحدوث واسطة بين الوجود والعدم وهو ظاهر البطلان والحق ما اشار اليه من ان تكوين حال الوجود بهذا

اما قدم عدم المكونات نسخه

[illegible]

التكوين (ومن البين ان قوله لوقت وجوده متعلق باضافة التكوين الى العالم واجزائه و بقيد الاضافة يدل على توقيت التعلق وحدوثه لاعلى توقيت الوجود الذى تعلق به التكوين مع قدم التعلق فلا يظهر ما قيل الانسب بالمتن ان التعلق قديم كالتكوين والمكون حادث بان تعلق فى الازل التكوين بوجود الحادث فى وقت معين فوجد على طبق تعلق التكوين وكون هذا البيان تحقيق ما يقال بناء على ان ملخصه ليس الامنع لزوم قدم المكون من قدم التكوين بسند انه لا يلزم من قدم الارادة وقدم القدرة قدم المرادات والمقدورات واما جعل العلم سندا لذلك المنع فغير ظاهر لان تعلق العلم قديم لانه تعالى عالم بالاشياء فى الازل الا ان يراد تعلق العلم بالشئ بعد الوجود فان للعلم تعلقا اخر به بعده سوى التعلق الازلى به * قال (وما يقال) قيل اى فى جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة فى قوله فلو كان قديما لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله (والتعلق اما ان يستلزم الخ) وحاصله ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث ولا يخفى ان الامر فيه هين على انه لو جعل الجواب الزاميا يخرج الترديد عن القبح هذا ونحن نقول ما يقال منع لاستلزام قدم التكوين قدم المكون لان تعلق التكوين به يستلزم الحدوث سواء كان التكوين قديما او حادثا والجواب المشار اليه بقوله وفيه نظر تصوير معنى القديم والحادث على وجه يندفع به المنع ويتضح الملازمة ٤ * قال (نعم اذا بينا صدور العالم) يشعر بانه يتم منع استلزام قدم التكوين قدم المكون لو بين صدور العالم من الصانع بالاختيار كذلك وفيه بحث لان عدم تصور التكوين بدون المكون يوجب كون المكون قديما بقدم التكوين سواء كان الصانع مختارا اوموجبا قال ومن ههنا يقال اى من اثبات اختيار

٤ وفيه نظر آخر وهو ان المنع لايضر لانه يكفى فى حدوث التكوين ان الاحتياج الى الغير يستلزم الحدوث وفيه نظر ان المراد انما يقال فى بيان بطلان استلزام قدم التكوين قدم المكون ان التعلق يستلزم الحدوث وفيه نظر وحينئذ لاينطر الاماذكره الشارح نسخه

الصانع كذلك وقيل اى من ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبالقديم خلافه وفيه نظر لان مجرد ان الحادث عندنا ما لوجوده بداية لايوجب اضافة التكوين الى كل جزء من العالم وقدم شئ من اجزائه مالم يثبت ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود وانما يثبت هذا بثبوت ان الصانع مختار لايقال الرد يحصل بتخصيص تكوين كل جزء بوقت سواء ثبت الاختيار كذلك اولا لانا نقول فليكن وقت وجود البعض الازل * قال (والحاصل) اى حاصل الجواب عن الاستدلال واراد بالصفة الاضافية مالاينفك عن الاضافة والا فكون الضرب نفس الاضافة ثم واراد بكون التكوين صفة حقيقية انه لايستلزم الاضافة وذلك لان الضرب اسم لماقام بالفاعل مأخوذا مع الاضافة فلاينفك عن الاضافة والتكوين اسم لماقام بذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلقه بالمكون لكن المشهور من الصفة الحقيقية ما يقابل الاضافية وما وقع فى عبارة المشايخ هو تفسيره باخراج المعدوم من العدم *قال (وهو غير المكون عندنا) المكون اسم مفعول كما يفصح عنه بيان الشارح ولوكان المقصود الرد على من ينفى وجود التكوين وعدم زيادته فى الوجود على الذات ويقول ليس فى الخارج تكوين بل هو امر عقلى ينبغى ان يقال وهو غير المكون اسم فاعل لان من يثبته يثبته زائدا على المكون قائما به لازائدا على المكون اسم مفعول والاظهر ان المراد انه غير المكون من حيث انه مكون يعنى غير التكون القائم بالمفعول والمقصود به الرد على ابى الهذيل حيث جعله قائما بالمكون اسم مفعول وحينئذ تنبيه عليه بان الفعل غير المفعولية كالضرب مع المضروبية وبانه لوكان نفس التكوين لزم ان يكون الى آخره والمراد بقوله عندنا جمهور القائلين بالتكوين لا المتكلمين فان جمهورهم لم يقولوا به ولزوم

ان لايكون تعالى خالقا ومكونا واحدا لاان جعلهما وجهين باعتبار جهتى اللزوم والاولى ان يقول وهذا يوجب عدم كونه خالقا والعالم مخلوقا ليظهر تفريع قوله (فلايصح القول بانه خالق العالم) وكون التكوين عين المكون انما يستلزم ان يكون خالق السواد اسود لان التكوين الذى هو عين السواد وقد قام به ويستلزم ايضا كون خالق السواد سوادا وانما يستلزم كون هذا الحجر خالق السواد لان السواد الذى هو عين تكوينه وخلقه قد قام به وكون الوجوه تنبيها على بداهة تغاير الفعل والمفعول ينافى كون احد الوجوه تغاير الفعل والمفعول بالضرورة وايضا لم يجعل المطلوب بداهة المغايرة بل نفس المغايرة فينبغى ان يقال وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون لكون الحكم ضروريا اوتأويل ماذكره ان كلمة على ليست صلة للتنبيه والتقدير وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون بناء على ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضرورى وبعد فيه بحث لان بداهة كون الفعل مغايرا للمفعول لايستلزم بداهة كون التكوين مغايرا للمكون لان بداهة القانون لايستلزم بداهة الفروع المندرجة تحته فيجب ان يحمل قوله (ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضرورى) على ان الحكم بتغاير كل فعل بخصوصه ومفعوله ضرورى *وقوله (فى امثال هذه المباحث) الظاهر فيه هذا البحث يعنى بحث اتحاد التكوين والمكون والظاهر فى قوله (بل يطلب لكلامه) بل يطلب لكلامهم وكانه راجع الى من له ادنى تميز ولا يقتصر الواجب على ان يطلب لكلام العلماء الراسخين محملا يصلح محلا للنزاع بل يجب ان يطلب لكلام كل عاقل محمل يصلح لان ينسب اليه وكون التحقيق ان الايجاب تعلق القدرة وكذا الخلق والتكوين دون تعلق الارادة مع ان الحادث مع تعلق الارادة واجب كما انه مع تعلق القدرة كذلك مبنى على انه

انما وجب حين تعلق الارادة لانه تعلق القدرة التامة على وفقها
ولهذا لايجب بارادتنا لانه لبس مع ارادتنا تعلق قدرة تامة غير ظاهر
ولايليق تكثر القدماء اذا كان عنه بدا والمراد بالمتغايرة المنفك
بعضها عن بعض *قوله (كرر ذلك) كرر الشارح وجه التكرار
تأكيدا وتحقيقا فتنبه * وقوله (تخصيص المكونات بوجه
دون وجه) كان الاولى فيه تخصيص المقدورات لان تعلق التكوين
بعد تخصيص الارادة وفى اثبات صفة الارادة له تعالى مخالفة الفلاسفة
فى كونه تعالى موجبا وفى كونه ذاتا بحتا لاصفة له ايضا والقول
بنظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح من الوجوه الممكنة
دليل على كونه مختارا فاعتراف الحكيم به يوجب بطلان حكمه
بالايجاب اذ لوكان تعالى موجبا لم يكن وجود العالم على الوجه
الاصلح بل على الوجه المتعين الذى لاوجه ورائه فلا يتجه ان الوقوع
على الوجه الاصلح اوجبه الكامل المطلق للمناسبة الكمالية كما قال
الحكيم فلا يدل على الاختيار الا ان يقال المراد بالوجوه الممكنة
بالنظر الى ذات العالم ولاينافى ذلك الامكان ايجاب المبدأ وقد يقال
اقتضاء النظام الاختيار بديهى * قوله (ورؤية الله تعالى بمعنى
الانكشاف التام بالبصر) اى المراد الانكشاف التام لامايعتاده
النفس من ادراك المقابل للبصر على مسافة مخصوصة باحاطة
الخطوات الشعاعية به او بانطباعه فى حاسة البصر والمراد
الانكشاف بحاسة البصر لا بصفة ذاتية كصفة البصر لله تعالى
بان يخلق الله تعالى صفة للعبد قائمة بذاته يدرك بها ذاته تعالى
على نحو ادراك الاشياء بالبصر وقد يقال للمعتزلة ان يقولوا لانزاع
لنا فى الرؤية بهذا المعنى بل فى الرؤية بالمعنى المعتاد والمراد باثبات
الشئ كما هو بحاسة البصر اثباته فى نظر العقل والقوى الادراكية
* قوله (جائزة فى العقل بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه) قد سلك

المصنف فى اثبات الرؤية طريقا قويما موجزا وذلك ان العقل
حاكم بجواز الرؤية وماحكم به العقل مالم يقم دليل على بطلانه
يجب قبوله والا لارتفع الامان عن العقل واذا جازت ودلت عليها
النصوص فقد ثبت اذ لايجوز تأويل النص مالم يقم دليل على عدم
صحة ظاهره فاثبات صحة الرؤية بادلة ذكروها مستغنى عنه
ولاحاجة الا الى ابطال دليل الامتناع الا ان يجعل ادلة الصحة
معارضات مع ادلة الامتناع فمن قال الجواز بمعنى فسره الشارح به
هو الامكان الذهنى ولبس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به لم يأت بشئ
* وقوله (مالم يقم برهان على ذلك) لاحاجة اليه لان قيام البرهان
لا يجامع تخلية العقل * وقوله (مع ان الاصل عدمه) علاوة اى
العقل يجوزه ويتقوى تجويز العقل بان الاصل عدم البرهان وفيه
ان الاصل فى الحوادث العدم والبرهان على الامر الثابت ازلا وابدا
ازلى لبس الاصل عدمه وقد نبه بجعل جواز الرؤية ضروريا على
ان استدلال اهل الحق تنبيه فلا يجدى فيه المناقشة وقدم الدليل
العقلى على النقلى مع ان التعويل على النقل لمافيه من الضعف
والتكلفات حتى ان الشيخ ابا منصور لم يتمسك الا بالنقل على ما قيل
ولذا قدموا الدليل النقلى لان الدليل النقلى انما يبقى على دلالته اذا
لم يمتنع الدعوى عقلا فتصحيح الرؤية عقلا مقدم على التعويل
على شهادة النقل على انك عرفت انه تنبيه فلا وصمة له بضعفه
واشتماله على التكلف فلاحاجة الى انه قدم العقلى سلوكا بطريق
الترقى من الاضعف الى الاقوى * قوله (ضرورة انا نفرق بالبصر
بين جسم وجسم وعرض وعرض) فيه ان الفرق بين جسم
وجسم بالبصر لايستلزم كونه مرئيا ٩ لانا نفرق بالبصر بين الاعمى
والاقطع مع ان العمى والقطع ليسا مرئيين * وقوله (ولابد للحكم
المشترك من علة مشتركة) ولابد من عدم تجاوز العلة محل الحكم

فلايجرى نسخه
على النقلى نسخه

٩ وان القطع بشى
وجدانى لايحتاج
فيه الى دليل فكان
الظاهر انا نرى الاعيان
والاعراض ضرورة
انا نفرق لها نسخه

فلا يصح ان يكون موجودا فى المعدوم الذى يمتنع رؤيته بالاجماع
فلا يمكن ان يكون تلك العلة الامكان المشترك بين المعدوم والموجود
ولا شيئا من الامور العامة ولذا قال فى المواقف وهذه العلة المشتركة
اما الوجود او الحدوث ثم بعد سقوط الامكان ايضا الترديد مم
لجواز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او الامكان ولو قيل ذلك
داخل فى الترديد يتجه انه ليس الوجود المشروط مشتركا بين الصانع
وغيره ويمكن ان يمنع ايضا مستندا بان العلة كون المرئى فى جهة
من الرائى على نسبة مخصوصة ولا يبعد ان يجعل هذا المنع داخلا
فيما سيذكره الشارح كالمنع بسند جواز علية التحيز المطلق
او وجوب الوجود بالغير ويريد بنفى مدخلية العدم فى العلية انه
لا مدخل له فى علية الامر المتحقق والا فعدم العلة علة لعدم المعلول
واورد عليه ان العدم لا يكون فاعلا للوجود ولا مانع من عليته
بوجه آخر * قوله (وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من
الاصوات والطعوم والروايح وغير ذلك) دفع لما اورد على دليل
صحة الرؤية من انه يستلزم صحة رؤية جميع الموجودات من الاصوات
والطعوم والروايح والتزامها مكابرة محضة وخروج عن الانصاف
وحيز العقل ووجه الدفع منع بطلان اللازم بالتزام صحة رؤيتها
ومنع كونه مكابرة بل هو استبعاد ناش عما هو معتاد فى الرؤية وحقايق
الاشياء لا يؤخذ من العادات بل من حكم العقل الخالص من الهوى
والتقليد الذى هو اصل السعادات * وقوله (وحين اعترض بان
الصحة عدمية) لانه سلب ضرورة الوجود والعدم ويتجه عليه
المنع بسند انه سلب امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع هو
الوجودى * وقوله (ولو سلم فالواحد النوعى الخ) معناه انه لو سلم
استدعاء الصحة العلة فلا نسلم استدعاء علة مشتركة لجواز كون
صحة رؤية الجسم والعرض واحدة بالنوع وجواز تعليل الواحد

بالنوع بالعلل المتعددة ولك ان تقول يجوز ان لا يكون واحدا بالنوع
بل مختلف الحقيقة وحينئذ يكون صحة التعليل بالمتعدد اظهر فمن
توهم صحة منع جواز الوحدة النوعية فقد بعد عن الاستقامة وليس
لك ان تقول الاولى جمع منع عدم استدعاء الصحة العلة وتسليمه ومنع
استدعائه العلة الوجودية لان المنوع وقعت على ترتيب مقدمات
الدليل وهى انه لابد للصحة المشتركة بين العين والعرض من علة
مشتركة وهى اما الحدوث والامكان او الوجود والاولان باطلان
فتعين الثالث فالمنع الاول بوجود العلة للصحة والثانى لوجوب
اشتراكها والثالث لمنع بطلان علية الحدوث والامكان والرابع
لمنع تعين الوجود للعلية بعد بطلان علية الحدوث والامكان الا
انه يتجه ان منع اشتراك الوجود اول ما يتعلق انما يتعلق بالمنفصلة
القائلة وهى اما الوجود او الحدوث او الامكان فالاولى ان يكون
منعا ثالثا وكما يمكن منع اشتراك الوجود حتى لا يصلح ان يكون
الوجود علة يمكن منع اشتراكه بين الواجب والممكن فلا يثبت صحة
رؤية الواجب * قوله (اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية
والقابل لها ولا خفاء فى لزوم كونه وجوديا الخ) اورد عليه ان هذا المورد الخيالى م
استدلال آخر لا دفع الاعتراض عن الطريق الاول اذ تقريره ان العلة
وجودية ولبست فى صورة ادراك الشبح من بعيد خصوصية
الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهو مشترك بين الواجب
والممكن ويدفعه انه جواب بتغيير الدليل واورد ايضا ان الهوية المورد الخيالى م
المطلقة امر اعتبارى كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها
الرؤية اصلا بل بخصوصية الا ان رؤيتها اجمالية لا يقدر بها
على التفصيل خصوصيات المبصر فتوهم ان المدرك والمبصر ليس
بخصوصية واستصعب السيد السند هذا الاشكال بحيث حكم
بان الدليل العقلى لا يصلح للتعليل والصالح للتمسك به انما هو ظاهر

المنقول ويمكن دفعه بان المراد رؤية الشبح من بعيد لايفيدنا الا ادراك ان المرئى موجود من الموجودات فلو لم يمكن صحة رؤية كل موجود لم يكن اثر رؤية الشبح هذا الادراك بل ادراك انه جوهر من الجواهر اذ عرض من الاعراض اوموجود او ممكن ولم يرد ان المبصر الهوية المشتركة فان قلت لوكان المدرك الموجود من حيث انه موجود من دون خصوصية لوجب ان يتردد الرائى بين كونه واجبا وجوهرا وعرضا قلت ينفى فى مقام التردد بعض احتمالات لايسعه المقام * وقوله (وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضرورى) اما منع لكون وجود كل شئ عينه اوتأويل لقول من قال بعينية الوجود بان العين هو الموجودات الخاصة لامفهوم الوجود ولايخفى ان كون المدرك الهوية المطلقة بحيث يسع الواجب بل بحيث يسع الجوهرية والعرضية قابل للمنع ونظر الشارح يرجع اليه اذ حاصله انه يكفى مشترك بين الجوهر والعرض لكنه لم يلخصه وهو الممكن الموجود واما ما يقال ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية فيدفعه ان ما تقرر انه يجوز ان يدرك بكل حاسة مايدرك بالاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لما لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته والاولى بقوله (دون خصوصية جوهرية اوعرضية) دون خصوصية عينية اوعرضية واللايق بقوله (ان يكون متعلق الرؤية هى الجسمية ومايتبعهامن الاعراض) هى العينية ومايتبعها من الاعراض * قوله (وتقرير الثانى ان موسى عليه السلام قدسأل الرؤية) ومما يدل على الامكان انه نفى الرؤية دون امكانها فلوكان ممتنعة لنفى الامكان تصحيحا لاعتقاده اواعتقاد قومه ومنه كلمة لكن حيث قال * ولكن انظر الى الجبل * فانه فى قوة ولكن يمكن عند حصول استعدادك وقبل حصوله لاتطيق كما لاتطيق الجبل مع كمال شدته ولوكانت ممتنعة لايكون لكلمة لكن

موقع ويكون بمنزلة لن ترانى ولكن يمتنع الرؤية ويتجه على دلالة تعليق الرؤية بالامر الممكن على امكانه انه ممنوع وان ماذكره لايدل الاعلى ثبوت المحال عند ثبوته لاعلى امكان المحال عند امكانه وتعليق ثبوت المحال على الممكن الذى لايثبت جائز لانه لايلزم ثبوت المحال ولذا صح ان انعدم المعلول انعدمت العلة وان كانت واجبة غايته ان يلزم عدم ثبوت الممكن الذى لايكون بدون المحال وانما لايجوز تعليق الامكان على الامكان لانه يلزم امكان المحال وكذا ما قيل فى بيانه انه لوكان المعلق على الممكن ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم ممنوع لان التعليق لايقتضى الا الصدق عند الصدق لا الامكان عند الامكان ويمكن دفعه بان المراد ان جعل عدم الممكن علامة عدم شئ يدل على امكانه ومايعلق وجود الممتنع بالممكن المعدوم لبيان عدمه متأمل * وقوله (لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به) يرد عليه انه لوكان كذلك يتوقف صدق التعليق على تحقق الثبوتين فالاولى على تقدير ثبوت المعلق به *قوله (فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه) ولم يقل ارهم لينظروا اليك لان نفى رؤيته ادل على الامتناع من نفى رؤيتهم وربما يقال سأل ليطمئن قلبه بتأييد ماعلمه بالوحى كما سأل ابراهيم عليه السلام حيث قال رب ارنى كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى * وقوله (بانا لانسلم) الظاهر فيه وانا لانسلم ليكون عطفا على ان سؤال موسى عليه السلام ووجه كون المعلق عليه استقرار الجبل حال تحركه ان الامر بالنظر كان حال تحركه لا انه اريد ان استقرار الجبل حال تحركه فاندفع الجواب بانه خلاف الظاهر كما يندفع بان ترتيب الدليل النقلى بعد ترتيب الدليل على الجواز العقلي ويمكن ان يسند منع امكان المعلق عليه بان استقرار الجبل حال تجلى الرب يجوز ان يكون ممتنعا وقد يلتزم

ان القوم كانوا مؤمنين بالله كافرين بنبوة موسى عليه السلام لانهم
ارتدوا بدليل قولهم لن نؤمن لك فلا يكفيهم قول موسى عليه
السلام الرؤية ممتنعة و ينفعهم حكم الله بالامتناع و يمكن دفعه
بانهم بعد كفرهم لابد للرسول من بيان الامتناع قبلوه اولا
و بيان الله قبوله ارجى فلايكون السؤال عبثا ولو اريد الاستقرار
بشرط الحركة لتم منع امكانه نعم كونه خلاف الظاهر متجه * قوله
(واجبة بالنقل) بعد الفراغ من مقام صحة الرؤية شرع في مقام
الوقوع وعبر عن الوقوع بالوجوب لان الوجود مسبوق بالوجوب
بل محفوف بالوجوبين كما تقرر في محله اواراد الوقوع بالضرورة
لان ما اخبر به المخبر الصادق واقع بالضرورة اواراد بالوجوب
الثبوت فمعنى الواجبة بالنقل الثابتة به ومعنى ايجاب رؤية المؤمنين
اثباته * وقوله (ورد الدليل السمعي) ليس تكرارا لقوله (واجبة
بالنقل) لاشتماله على فوائد خلا عنه * قوله (واجبة بالنقل) كون
النقل دليلا مفيدا لليقين على ما يفيده لفظ الدليل في المشهور
وعموم الرؤية للمؤمنين والاختصاص بدار الآخرة * قوله (اما الكتاب
فقوله تعالى وجوه الآية) للخصم في الآية تأويلات ذكرت
في المبسوطات و بقي عنهم بعض التأويلات اقرب مما ذكروه وهو
ان ربها عبارة عن اصحاب الوجوه الناظرة اى وجوه ذات بهجة
ناظرة الى اصحابها لان النظر اليهم يوجب السرور وان الى ربها
بمعنى في ربها ناظرة اى متفكرة وتشبيه الرؤية برؤية القمر ليلة البدر
كناية عن ان الرؤية يعم الكل وليس كرؤية الهلال مختصة ببعض
المستهلين ولم يبلغ مع اجتماع احد وعشرين من اكابر الصحابة
في رواية حد التواتر لانهم لم يجتمعوا في الرؤية بل روى كل راو وانما
يفيد رواية الكثير المعتمد التواتر لو سمع منهم جميعا الا ان سمع من واحد
نقل من واحد منهم وهكذا * قوله (واما الاجماع فهو ان الامة

اورد الدليل
نسخه

كانوا مجتمعين) والخصم لايسلم الاجماع بل يتوهم السكوت من
تحقيق الآيات والسنن من كثير من اهل قرن وللامام الرازي اثبات
اجماع آخر وهو ان الامة اجمعوا على قولين صحة الرؤية مع الوقوع
وامتناعها مع نفي الوقوع فبعد اثبات الصحة بالدليل العقلي لو انكر
الوقوع لكان قولا ثالثا هو القول بالصحة مع عدم الوقوع والقول
الثالث خرق للاجماع على احد الامرين وزيف بان من نفي الصحة
والوقوع لم يقل بالوقوع بعد الصحة بل سكت عنه فالقول به ليس
خرق الاجماع ويمكن دفعه بان من نفي الوقوع الدال عليه ظواهر
الادلة السمعية الملتزمة لاهل الشرع لو لم يمتنع العمل بها لم ينف
الا للامتناع فلا محالة بعد ثبوت الصحة يحكم بالوقوع و كما كانوا
مجتمعين على ان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها كانوا
مجتمعين على ان السنن الواردة ايضا كذلك ولما كان الاجماع
في الآيات مستلزما للاجماع في السنن اكتفى به (فان قلت لو اجتمع
الامة على كون الدليل النقلي محمولا على ظاهره وقام دليل على امتناع
ظاهره ينبغي ان لايعمل بهذا الاجماع لظهور الخطاء في الاجماع
وابتنائه على عدم الاطلاع على الامتناع (قلت نفي الخبر الصادق
الاجتماع الامة على الخطاء فالاجماع يحكم بان دليل الامتناع شبهة
ومصادمته بالاجماع باطل(* قوله(والجواب منع هذا الاشتراط)
اما مطلقا بناء على ان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا
ولا في حكمه من المرئي في المرائي بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقعة
اندلس اوفي الغائب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز ان لايشترط
في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه ان المراد
من الرؤية انكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف
المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف
في الاختصاص بجهة وحيز وعدمه * فقوله (وقياس الغائب

اجتمعوا
نسخه

على الشاهد فاسد) اشار الى منع الاشتراط فى الغائب بعد الاشارة
الى منع الاشتراط مطلقا يعنى لوسلم الاشتراط ففى الغائب مم *قوله
(وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا) يرد عليه ان هذا
الاستدلال ينفى اشتراط المسافة واتصال الشعاع وكون المرئى
فى جهة من الرائى لكن لاينفى كون المرئى فى مكان ويمكن دفعه بانه ينفى
اشتراط المكان لزوم حاجة الله تعالى فى رؤيتنا الى مكان وكان المستدل
استدل على عدم اعتبار هذه الامور فى مفهوم الرؤية وامكان تحقق
حقيقة الرؤية بدونها فيصح حمل الادلة السمعية على ظواهرها بناء
على ان الله تعالى يقدر ان يودع قوة الرؤية الغير المشروطة بها
فى ابصارنا فما ذكره من النظر مندفع * قوله (لوكان جائز الرؤية
والحاسة سليمة لوجب ان يرى) لعدم توقف رؤيته على شرط
والا اى وان لم يجب ان يرى لجاز ان لايرى جبال شاهقة بحضرتنا مع
وجود شرائط الابصار وهو سفسطة وتحقيق الجواب اما منع
استلزام جواز رؤيته رؤيته لتوقف الرؤية على خلقها واما منع
استلزام عدم رؤيته عدم رؤية الجبال الشاهقة الحاضرة عندنا
بسند ان الرؤية بخلق الله تعالى والعادة جرت بخلق الرؤية
فى الجبال دون ذاته واما منع كون جواز عدم رؤية الجبال عندنا
سفسطة بجواز ان لا يخلق الله تعالى الرؤية ويمكن منع استلزام
جواز الرؤية الرؤية بسند ان رؤيته تعالى مشروطة بطاقة العبد
ولهذا منعها عن موسى عليه السلام لانه لم يكن له طاقتها وطاقة
ذلك انما يعطى فى الاخرة * قوله (ومن السمعيات) عطف على
* قوله (من العقليات) فى تركيب واقوى شبهتهم من العقليات
وقد اورد منوعا اربعة منع كون الابصار للاستغراق ومنع كون
الاستغراق فيه لعموم السلب لجواز ان يكون لسلب العموم فان
النفى الداخل على العام يكون لنفى العموم ومنع كون ادراك البصر

الرؤية مطلقا لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة ومنع عموم
الاوقات بجواز اختصاصه باوقات الدنيا والاحوال لجواز ان يكون
محضا بحال قوة للباصرة فى الدنيا لكن لايخفى ان قوله (يدرك
الابصار) للاستغراق وعموم الاوقات والاحوال فحمل لا يدرك
الابصار على خلاف ذلك خلاف ظاهر النظم وههنا منع خامس
وهو جواز ان يكون المراد نفى ادراكها بانفسها من غير اعانة
الله اياها فان قلت دلت الاية على نفى الوقوع والخصم يدعى
الامتناع فكيف ينفعه التمسك بها قلت بجعل الآية مدحا له تعالى
بنفى الرؤية وما كان عدمه مدحا كان وجوده نقصا يمتنع عليه
تعالى فان قلت كيف سلم كون التركيب مقيدا لعموم السلب والعام
تحت السلب قلت كثيرا مايصرف العموم الذى فى مدخول السلب
اليه وكذا الاستمرار والمبالغة كما فى وما انا بظلام للعبيد فانه مبالغة
فى نفى الظلم وليس نفيا للمبالغة فى الظلم ويمكن ان يجعل الآية دليل
صحة الرؤية بان يقال ادراك الابصار له تعالى ان تصير مدركة
له وادراكه الابصار ان يصير مدركا لها فالمعنى ادراك الابصار له
ليس كادراك الابصار للاشياء فانه ليس فى وسع الابصار بل بلطفه
وجعله مبصرا لها * قوله (وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية
اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لايمدح بعدم رؤيته
لامتناعها) الملازمة ممنوعة بل ما عدمه صفة مدح يشبه ان يكون
ضرورة ذلك العدم اقوى فى المدح وعدم تمدح العدم بعدم الرؤية
لانسلم ان يكون لامتناعها اذ الجسم المعدوم يمكن رويته والبارى
ممدوح بنفى الشريك عنه بل لان انتفاء صفة لانتفاء المحل لايوجب
المدح لان جميع المعدومات متشاركة فى انتفاء جميع صفات الذم
عنها الا يرى انه لايمدح شريك البارى بنفى صفات النقص عنه مع
امتناع ثبوتها له لامتناعه ووجه كون المعنى ان الله مع كونه مرئيا لا يدرك

بالابصار ان الظاهر من نفى المقيد رجوع النفى الى القيد * وقوله
(ومنها) عطف على قوله ومن السمعيات فيكون التقدير اقوى
شبههم من السمعيات هذا ومنها ذلك فلا بد فى كون كل منهما
اقوى من تكلف وهو ان المراد من اقوى شبههم هذا وهذا
والمشار اليه بهذا * فى قوله (ولهذا اختلفت الصحابة) امكان
الرؤية وسبب امكان الرؤية للاختلاف انه لو لم يمكن عند الحاكم
بالوقوع لما حكم به وكون الاختلاف فى الوقوع دليل الامكان
بناء على ان القائل بالوقوع يدعى الامكان لامحالة وفيه ان دعواه
معارض بدعوى من يدعى الامتناع فتأمل والرؤية فى المنام قد
حكيت عن كثير من السلف منه شجاع الكرمانى رأى ربه مرة
فى المنام فى ثلثين سنة بعده كان دائما مع متكاء فكلما انتهز فرصة
اشتغل بالنوم رجاء ان يرى الرب مرة اخرى وفى المواقف انه
اختلف فيه * قوله (والله تعالى خالق لافعال العباد) ولا يخفى
ان هذه المسئلة لا تخص العباد بل تعم افعال المخلوقات كلها وان
الادلة انما تجرى بعضها فى افعال المتكلفين لكن بعد حكم العقل
فيهم لايتوقف فى الحكم فى غيرهم ثم بيانه هذا يشمل مذهب الاستاد
مع انه جعل المؤثر فى افعال العباد مجموع القدرتين ولم يتحاش
عن اجتماع مؤثرين على اثر واحد لكنه مع ذلك لا يقول بكون
العباد خالقين لافعالهم لان فى الخلق معنى التقدير والله يوجد
كما يقدر من غير فوت شئ من تقديره لكمال قدرته وليس من العبد
التقدير على طبق الفعل وبهذا تبين ان تحاشى قدماء المعتزلة عن
اطلاق لفظ الخالق على العبد كان لداع وتفاوت بين الخلق والايجاد
والاختراع على انه ربما يخص لفظ به تعالى لايجوز اطلاقه على
غيره مع جواز اطلاق ما يشاركه فى المعنى كلفظ الرحمن دون
الرحيم فتجاسر المتأخرين ليس بذلك * وقوله (من الكفر والايمان

مطلب مبحث افعال العباد

والعصيان) اشارة الى ان المراد بالافعال ما يسمى فعلا لغة اذ الكفر
عدم الايمان والعصيان عدم الانقياد فيهما امران عدميان
والايمان هو من افراد العلم الذى هو من مقولة الاضافة والى ان
الخلق يتعلق بالاعدام المضافة وان لايتعلق بالعدم المطلق وفيما
ذكره من التفصيل مخالفة لمن قال لا يجوز اسناد الكائنات اليه
مفصلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى لايهامه الكفر
وهو ان الكفر والفسق مأمور به لما ذهب اليه العلماء من ان الامر
هو نفس الارادة وعند الالتباس يجب التوقف الى التوقيف والاعلام
من الشارع ولاتوقيف ثمه وكذلك لايصح ان يقال هو خالق
القاذورات وخالق القردة والخنازير ولايقال له الزوجات والاولاد مع
جواز ان يقال له كل شئ * قوله (الاول ان العبد لو كان خالقا)
هذا الوجه كما يرد كون الفعل بقدرة العبد فقط يرد كونه باجتماع
قدرته مع قدرة الله تعالى وجعل توقف الايجاد بالقدرة والاختيار
على العلم بالتفصيل ضروريا والمواقف بينه بان الازيد والانقص
مما اتى به ممكن فتخصيص ما اوجده بالقصد والاختيار لابد له من
العلم به والفرق بين الكسب وبينه فى ذلك سواء كان بينا او مبينا
مشكل وازيل انه افاضة الوجود بخلاف الكسب فيجوز ان يتوقف
على ما يتوقف عليه الكسب واشتمال المشى على سكنات متخللة اى
بين الحركات البطيئة مبين على تركب الجسم من الجواهر الفردة لان
كون البطوء لتخلل السكنات من فروعه فلا يتم على من توقف
من المعتزلة فى ثبوت الجوهر الفرد * وقوله (وليس هذا ذهولا عن
العلم بل لو سئل عنها لم يعلم) رد لما يقال انا لانمنع انه لاشعور للماشى
بهذه الامور بل توهم عدم الشعور لعدم الشعور بالشعور ووجه الرد
ان عدم الشعور بالشعور لايبقى حين السؤال عن المشعور به وقد يدفع
الحجة بانه يحصل الشعور وينتفى فى الحال ولايبقى وفيه بعد لايخفى

بافعال العباد
نسخه

* وقوله (وهذا اظهر افعاله) فيه ان كون تحلل السكنات اظهر من حركة اعضائه وتحريك العضلات خفى والعضلة كل عصب معه لحم غليظ كذا فى القاموس * قوله (اى عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير) يقال يرجح ما الموصولة للاستغناء عن جعل العمل بمعنى المعمول وعن اعتبار الاضافة الاستغراقية اى خلقكم وجميع معمولاتكم على ان الاصل فى الاضافة العهد بخلاف ما الموصولة فان وضعها للعموم فحذف الضمير اهون هذا ويرجح ما الموصولة ايضا ان فيها مطابقة ما ينحتون قلنا لم يرجح الشارح ما المصدرية مع جعل ما تعملون مصدرا بمعنى المعمول بل مع جعله باقيا على معناه بل لم يرجح اصلا وانما نبه على ان الداعى اليها ليس الا هذا القدر هذا ونبه بقوله (او معمولكم) على ان النص دليل تام لانه يدل على المطلوب على كل احتمال وما توهم انه لا يدل عليه الا على تقدير كونها مصدرية ويرجح ارادة المصدر على الموصولة بالاستغناء عن الحذوف وعن جعل المصدر بمعنى المفعول فليس بشئ واما احتمال كونها موصوفة اى شيئا تعملون فمما ينفيه المقام لكن فى قوله وللذهول عن هذه النكتة الخ ان فساد هذا التوهم لا يتوقف على ظهور هذه النكتة لان معانى المصدرية ايضا تصير مفاعيل للفعل والعمل يقال فعلت الضرب وعملته ولهذا سمى المصدر مفعولا مطلقا * قوله (وكقوله تعالى خالق كل شئ اى ممكن بدلالة العقل) وللمعتزلة ان يجعلوا دلالة العقل اكثر من ذلك او يجعلوا الخلق اعم من الخلق والاقدار عليه وكذلك لهم ان يؤولوا قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق بالحمل على معنى افمن يستقل بالخلق كمن لا يخلق لا تقول الآية لترجيح عبدة الاوثان عليها وتوبيخهم بانكم اشرف من معبودكم لانكم تخلقون افعالكم وهم لا يخلقون شيئا لانا نقول يأباه سابق النظم لانه بعد اقامة الادلة

على كمال قدرته يناسب انكار كون غيره مثله لا ترجيح المشركين على الاوثان نعم مقتضى الظاهر ان يقول افمن لا يخلق كمن يخلق الا انه عكس لانهم بتشريكهم تلك العجزة عن الخلق اياه فى الالوهية جعلوه عاجزا مثله فرد عليهم ذلك * قال (لا يقال فالقائل بكون العباد خالقا لافعاله) الظاهر خالقين لافعالهم ويمكن دفعه ايضا بان لزوم الكفر لا يوجب الكون من المشركين بالالتزام * وقوله (وبمعنى استحقاق العبادة) مانعة الخلو لاجتماعهما فى المجوس والمعتزلة لا يثبتون ذلك اى احد الامرين من الوجوب والاستحقاق ويمنعون كون مطلق الخلق مناطا لاستحقاق العبادة والمراد بالتضليل النسبة الى الضلال وكونهم مضلين يعنى كلام المشايخ ليس على حقيقته ولم يقصدوا به تكفيرهم بل مبالغة فى ضلالتهم او اضلالهم (فان قلت كلامهم مدلل والمبالغة لا تكون كذلك (قلت الدليل من القياسات الشعرية والا فاثبات شريك مستقل فى نصف الملك اشد من اثبات شركاء محتاجين لكل منهم مدخل فى امر حقير * قال (واحتجت المعتزلة) المستدل على كون العباد خالقى افعالهم جمهور المعتزلة وابو الحسين ومن تبعه جعل الدعوى ضرورية وانكاره سفسطة وذكروا الفرق بين حركة المرتعش والماشى لبيان الضرورة فجعله من حججهم الذى احتجوا به محل نظر * وقوله (وان الاولى باختياره) بتقديره ونعرف ان الاولى فالتركيب من قبيل علفتها وتبنا ولك ان تجعل الواو حالية وان مكسورة وقاعدة التكليف هى ان كل عاقل بالغ مكلف لانه اذا كان الفعل بخلق الله فليس للعبد مدخل فلا وجه لتعليق التكليف بالعقل والبلوغ وقيل قاعدة التكليف ان المكلف به امر اختيارى ويمكن ان يراد بقاعدة التكليف اساسه فيكون بطلان قاعدته كناية عن انقلاعه عن اصله ومبالغة فى بطلانه ويؤيده ما فى عبارة غيره

لبطل التكليف اذلم يصح عقلا ان يقال لمن لم يستقل فى فعله افعل كذا والجواب بان المدح والذم للمحلية كمدح الحسن بالحسن وذم القبيح بالقبح والثواب والعقاب تصرف له فى خالص حقه فلا يسئل عما يفعل كما ينفعنا ينفع الجبرية ايضا فهو علينا لا لنا من كل وجه فالجواب باثبات الكسب والاختيار فى الجملة كما ذكره * قوله (وقد يتمسك بانه لوكان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والآكل والشارب والسارق والزانى الى غيرذلك وهذا جهل عظيم) لبس بتلك المثابة لان القائم والآكل وسائرما ذكره لبس مثل الابيض والاسود لانها ماصدر عنها هذه المصادر لا مجرد ما اتصف بها فمن لم يثبت عنده للصدور معنى سوى الخلق لم يكن جاهلا فى دعوى تلك الملازمة وهذا التمسك كسائر تمسكاتهم انما يندفع باثبات الكسب لا بما ذكره لا يقال يمكن دفعه بان الزانى هو المصدر المتصف بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف لانه حينئذ يلزم ان لا يوجد زان فتأمل * قوله (واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير) ويمكن ان يراد بفعل ماهو سبب للخلق لانه تعالى كان يخلق الطير عقيب صنعه ماهو بصورة الطير تصديقا لرسالته عليه السلام * قوله (وهى اى افعال العباد كلها بارادته ومشيئته) اى بارادته بالعبد باتفاق القائلين بان خالق فعل العبد هو الله تعالى لا بارادته منه عند بعض لان الارادة من الشئ تنبئ عن الرضى دون الارادة بالشئ والله تعالى لا يرضى ببعض افعال العباد وان يريد الكل ومن البين ان كون افعال العباد بخلقه تعالى يقتضى كونها بارادته فلو قال فهى بارادته ومشيئته لكان اوقع وكما يقتضى الكون بخلقه الكون بارادته يقتضى الكون بقدرته فلا وجه لتركه وكذا يقتضى الكون بتكوينه عندا لقائل به * قوله (وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين) يعنى قوله مطلب خطاب كن

تعالى كن فان الله تعالى جرى عادته فيما اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والاظهر ان يراد به الاختيار فان الحكم ينبئ عنه والقضية يكون بمعنى الحكم فهو تكرار لقوله وحكمه على طبق المشية قصد بذكرها تحسين اللفظ ويكون بمعنى الصنع وعليه حملها الشارح لكن يغنى عنه حينئذ الحكم بكون الافعال مخلوقة له تعالى اذ لا معنى لكونها بفعله الا كونها بخلقه ولم يحمل على معناه المصطلح عليه عند الاشاعرة وهى الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء احترازا عن كثرة التكرار فى الارادة * قوله (لانا نقول الكفر مقضى لا قضاء) محصل الجواب ان الدليل اعنى * قوله (لان الرضاء بالقضاء واجب) لا يستلزم الملازمة لان القضاء لبس بكفر حتى يكون الرضاء به رضاء بالكفر وكيف لا والقضاء قائم بذاته تعالى والكفر قائم بذات العبد ولا يخفى انه لا حاجة الى * قوله (والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضى) وقد تم الجواب قبله ومما يجب ان ينبه عليه ان الرضاء بالمقضى ايضا واجب لكن من حيث انه مقضى والرضاء به من حيث انه مكسوب للعبد كفر وما هو المشهور ان الرضاء بالقضاء واجب انما هو فى القضاء بمعنى الصفة الذاتية اعنى ارادته المتعلقة بالاشياء لا بالقضاء بمعنى الفعل مع الاحكام والكلام فيه (نعم التحقيق ان الرضاء به ايضا واجب * قوله (والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته) لوكان المراد تعميم القدرة لتعرض لها الا ان يقال اكتفى بظهور حالها من بيان حال الارادة وحينئذ يندفع بعض ما تقدم هذا والاظهر ان المراد سلب تأثير قدرة العبد وارادته ومشيئته * قوله (قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما) الاولى اراد منهما لما عرفت فتذكر والمعتزلة ايضا قالوا بالارادة من غير ما فسر حيث قالوا اراد ايمان الكافر رغبة واختيارا لا جبرا واضطرارا لكنهم خالفونا فى جواز تخلف مراده تعالى عن ارادته وقالوا

لانقص فى ذلك اذلا مغلوبية كالمالك اذا اراد ان يدخلوا داره فلم
يدخلوا فورد عليهم ان ذلك لايخلوعن الشفاعة ولايخفى انه لو تم
ارادة وقوع الشئ اختيارا لتم ارادة الشئ مطلقا من غير امتناع
التكليف اذ الارادة تجامع الاختيار فليتحقق تلك الارادة المطلقة
فى ضمن مايجامع الاختيار وتحقيق المقام ان التكليف بالممتنع قبيح
فلا يجوز عليه تعالى عند المعتزلة ونحن نقول لا يقبح منه شئ
والتكليف بالممتنع تصرف له فى ملكه ولو سلم عدم جواز التكليف
بالممتنع انما هو فى الممتنع لذاته واما فى غيره فانما الحكم عدم الوقوع
لا الامتناع فيما اذا كان علة الامتناع ماعدا تعلق ارادته تعالى
وعلمه بخلاف ما كلف به واما تعلق التكليف بخلاف ماعلمه تعالى
واراده واقع * قوله (والمعتزلة انكروا ارادة الله للشرور
والقبايح الخ) قالوا فعل العبد ان كان واجبا يريد الله وقوعه
ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولا
يكره تركه والمكروه عكسه واما المباح و افعال غير المكلف فلا
يتعلق به ارادة ولا كراهة * وفى قوله (حتى انه اراد من الكافر
والفاسق ايمانه وطاعته) ان انكار ارادة الشر لايوجب ارادة الايمان
والطاعة بل الموجب له انه لايترك ارادة الخير لزعم ان يترك ارادة الخير
كارادة الشر قبيح (وفى قول المجوسى لان الله تعالى لم يرد اسلامى
تعريض بان الاسلام شر بناء على اصل المعتزلة وفى قول عمرو بن
عبيد رد لتعريضه بالتعريض بكون الاسلام خيرا وقول المجوسى
(فانا اكون مع الشريك الاغلب) يحتمل ارادة انى ارجح الشريك
الاغلب وارادة انى مضطر فى يده وفى قول الهمدانى تعريض
بالاستاد بانه ناقص فى تنزيه الحق وتسبيحه حيث نسب اليه الفحشاء
من ارادة الشرور والقبايح وفى قول الاستاد تعريض بان نقصان
التسبيح والتنزيه فيه حيث جعله مغلوبا للعباد بحيث يجرى فى ملكه

مالايشاء * قوله (ونحن نعلم ان الشئ قدلايكون مرادا و يؤمر به)
اى نحن نعلم من انفسنا ان الشئ قد لا يكون مرادا لنا ونأمر به
لداع * وقوله (الا يرى ان السيد) تنويرله ولايخفى انه لا يصح
تعليله بقوله لحكم ومصالح يحيط بها علم الله * ولا بقوله (ولانه
لايسئل عما يفعل) وانما يصح التعليل لوكان المراد انا نعلم ان الشئ
قدلا يكون مرادا له تعالى ويأمر به ولا يصح لانه اول المسئلة
والمقصود اثباته بالتمسك بما نعلم من غير نزاع من احوالنا فالصحيح
ان يقال نحن نعلم ان الشئ قدلا يكون مرادا ونأمر به وقد يكون
مرادا وننهى عنه الا ترى ان السيد اذا اراد ان يظهر على
الحاضرين عصيان عبده يأمره بشئ ولايريده منه فالله تعالى
يأمر بما لايريد لحكم ومصالح الخ وكانه المراد مما قال لكن وقع
فى تقريره الاختلال * قوله (وللعباد افعال اختيارية يثابون بها
ان كانت طاعة و يعاقبون عليها ان كانت معصية) والكف عن
المعصية طاعة والكف عن الواجب معصية فلم يخرجا عن الحكم
ووصف الافعال بالاثابة بها والمعاقبة عليها ليكون كالدليل على
ان للعبد اختيارا فيها ولذا ترك الوصف بعدم الاثابة بها وعدم
المعاقبة عليها كما فى الافعال المباحة ووصف الافعال بالاختيارية
مجمع عليه عند من سوى الجبرية والحكيم لان نسبة الفعل الى العبد
بسبب انه يخلقه عند المعتزلة او بان لقدرته دخلا فيه كما هو مذهب
الاستاد او بسبب ان الفعل بكسبه كما هو عند الاشاعرة او لان
صيرورته عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند القاضى فرد * بقوله
(وللعباد افعال) على الجبرية * وبقوله (اختيارية) على الحكيم
حيث قال فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار ويمتنع تخلف الفعل
عن قدرته ومن قال مقصوده ان للعبد فعلا نسب الى قدرته سواء
كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاد او مدارا محضا كما هو

مذهب الاشعری فقد ضيق دائرة افادة العبارة حيث خصها بمذهب
الاستاد والاشعری و هو شامل لما سوی مذهب الحكيم والجبرية
فی القاموس الجبرية بالتحريك خلاف القدرية والتسكين لحن اوهو
الصواب والتحريك للازدواج * وقوله (لا كما زعمت الجبرية انه
لافعل للعبد اصلا) يدل على ان خلاف الجبرية لايخص مايثاب
و يعاقب عليها بل نفی الاختيار عندهم يشمل المباح والمكروه
ور بما يقال يشمل سائر الحيوانات ايضا * وقوله (ولا قصد) نفی — قائله الخيالی
القصد مكابرة صريحة و لا حاجة لهم الى نفيه لانه يكفی فی سلب — م
نسبة الفعل الى العبد انه لا تأثير لقصده والقصد خلق فيه من غير
اختياره واضافة الحركة الى البطش اضافة المسبب الى السبب
كاضافة الحركة الى الارتعاش الا ان البطش علة غائية والارتعاش
منشاء الحركة وللجبرية ان يقول الفرق وهمی لعدم الاطلاع على
اسباب حركة البطش بخلاف حركة الارتعاش حتى لو علم ان الكل
بخلق الله وايجاده لم يلتفت الى الفرق واورد على لزوم عدم ترتب — المودرالخيالی
استحقاق الثواب والعقاب انه ينفيه انه لايسئل عما يفعل و يردانه يتجه — م
على لزوم عدم صحة التكليف ايضا فلا وجه لتسليمه بناء على بداهة
عدم صحة تكليف الجماد ومنع لزوم عدم ترتب الاستحقاق بناء على
ذلك لانه ايضا مثله فی بطلان عدم ترتب استحقاق الثواب عليه
و يتجه على عدم صحة اسناد افعال تقتضی سابقة القصد والاختيار
ان الاقتضاء وهمی فبناء وضع الفعل للقصد متابعة ارباب اللغة
الذين لبسوا من اهل التحقيق للوهم على انا لانسلم ان الاقتضاء
بحسب الوضع بل للعرف المستبنی على الوهم والافلا فرق فی الوضع
بين قام وطال فان كلا منهما موضوع للحدث والنسبة والزمان
لاغير وانما فهم القصد لتوهم القصد فی شان بعض الافعال * قوله
(والنصوص القطعية) بالنصب عطف على كناية المتكلم فی قوله

(لانا) كما ان تنفی ذلك عطف على نفرق فقد عطف الادلة
السمعية على بطلان مذهب الجبرية على الادلة العقلية عليه
ووجه دلالة الآية الاولى على القدرة والقصد والاختيار اسناد
العمل اليهم وجعلهم عاملين ووجه دلالة الآية الثانية انه علق
فعلهم بمشيتهم وهذا لايكون مع انتفاء القدرة والقصد والاختيار
ولو رفعت قوله والنصوص القطعية ليكون المعنى والنصوص
القطعية تنفی عدم الصحة اللازمة لعدم الفعل للعبد لصح وكان
دليلا على بطلان التالی فالآية الاولى تدل على صحة ترتب الاستحقاق
على اعمالهم واسناد ما يقتضی سابقة القصد والاختيار والثانية
تدل على صحة التكليف لانه للتهديد على الكفر والتحريض على
الايمان والترغيب فيه ولا تهديد بدون التكليف وعلى صحة اسناد ما
يقتضی سابقة القصد والاختيار * قوله (فان قيل بعد تعميم — الموردالخيالی
علم الله تعالى الخ) اورد عليه ان هذا السؤال مع جوابه قد سبق — م
حيث قال على تعميم ارادته تعالى افعال العباد انه يلزم ان يكون
الكافر مجبورا فی كفره والفاسق مجبورا فی فسقه فلا يصح تكليفهما
بالايمان والطاعة واجاب عنه بهذا الجواب ولا يرد لان ماسبق
ابطال لتعميم الارادة بلزوم الجبر وهذا اثبات للجبر على مدعی التعميم
و بينهما ٧ بين بين نعم يتجه ان استقصاء الكلام فيه اولى بالمقام — ٧ بون نسخه
السابق لسبقه والامر فيه هين والجواب عنه بان السابق بيان — ردعلى الخيالی
الجبر بالنسبة الى الموجودات فقط وهذا بيان بالنسبة الى كل ممكن — م
وهی ومع ذلك خفی كما لايخفی على من هو زكی بل غبی فلا تلتفت اليه
فانك بما سمعت عنه غنی * قوله (لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل
فيجب او بعدمه فيمتنع) اورد عليه ان تعميم الارادة ليس الا لشمولها — الموردالخيالی م
الوجودات اذ لو كان الارادة شاملة للعدم ايضا لم يكن عدم ازلی
لان كل مراد حادث بل العدم نتيجة عدم الارادة كما نطق به

ا لحديث المرفوع ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن هذا ونحن نقول
عدم الارادة علة لعدم الشئ بحكم ان عدم العلة علة العدم فلو تعلق
الارادة بالعدم لاجتمعت علتان مستقلتان على شئ فالاظهر كما قيل
قائله الخيالى م
ان يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع لامتناع المعلول
بدون العلة ولك ان تتكلف بان عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته
الا ان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها فلا ينفى
تعلق الارادة بالعدم الا ان يقتضى الارادة العدم باعتبار عدمها
ولا يذهب عليك انه يمكن ان يقال فى العلم ايضا على نحو الارادة
بانه ان تعلق العلم بالوجود وجب والا امتنع اذ عدم تعلق العلم
بالوجود يقتضى امتناعه والا لزم خروج امر عن علمه فافهم * قوله
(فيكون فعله الاختيارى واجبا اوممتنعا) الاشكال قوى ومنع منافاة
كون الشئ واجبا اوممتنعا لاختيارى خفى نعم منع اقتضاء العلم
الوجوب واضح اذ العلم تابع الوقوع فلا يوجب الوجوب واما نقضه
بافعال البارى جل ذكره فباعتبار علمه ظاهر لانه عالم فى الازل
بكل ما يفعل فيكون واجبا فلا يكون اختياريا واما باعتبار الارادة
فقيل مبنى على ازلية تعلقاتها وفيه بحث لانه كما ان تعلق الارادة
قائله الخيالى م
وان كان حادثا يوجب الفعل فيخرجه عن اختيار العبد كذلك هذا
الايجاب يخرجه عن اختيار الواجب ولا يمكن ان يدفع النقض
بان تعلق ارادته باختياره فلا يخرجه الوجوب المتفرع عليه عن
كونه مختارا بخلاف العبد فان تعلق ارادته تعالى ليس باختياره
لان تعلق ارادته تعالى عقيب ارادة العبد فتدبر * قوله (ومعلوم
ان المقدور الواحد لايدخل تحت قدرتين مستقلتين) ولا تحت
مستقلة وغير مستقلة والا لم يكن المستقلة مستقلة ويمكن ان يقال
الدخول تحت مستقلة وغير مستقلة دخول تحت مستقلتين هما
المستقلة ومجموع المستقلة وغير المستقلة فلذا اكتفى بنفى الدخول

تحت قدرتين مستقلتين ولا يخفى ان السؤال انما يتوجه على من
لم يجعل فعل العبد تحت مجموع القدرتين كالاستاد والقاضى * قوله
(وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا) وان ابيت فبالبرهان
على ماعرفت والبديهى ليس الامطلق المدخلية سواء كان بالتأثير
اولا لا بمجرد كونه مدارا محضا كالاحراق بالنسبة الى النار لا بالتأثير
كما توهم البعض لان نفى التأثير ليس بديهيا بل انما يثبت بقيام البرهان
المتوهم الخيالى م
على ان الكل بخلقه تعالى استقلالا * قوله (وايجاد الله تعالى
قائله الخيالى م
الفعل عقيب ذلك خلق) قيل هذا هو التعقيب الذاتى والا فالقدرة
مع الفعل اقول ليس التعقيب الذاتى ايضا بحسب الحقيقة لان
خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف العبد القدرة والا
لاحتاج فى خلق الافعال الى غيره تعالى عن ذلك بل صرف العبد
قدرته من الاسباب العادية التى ليست سببيتها الا وهمية فكذا
التعقيب وصرف العبد قدرته وارادته انما يصير كسبا بعد خلقه
تعالى حتى لو صرف قدرته ولم يخلقه تعالى لم يكن كسبا فالكسب
مقدم على الخلق ذاتا متأخر عنه وصفا ولا بعد فى ذلك فان الرمى
باعتبار ذاته مقدم على القتل وباعتبار افضائه الى الموت قتل فالرمى
باعتبار ذاته مقدم على الرمى باعتبار كونه قتلا وكون القتل
مقدور الله تعالى باعتبار الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب يتجه
عليه ان الكسب صرف القدرة فخالق الصرف اما الله تعالى فلا شئ
للعبد واما العبد فهو خالق بعض افعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتباريا
فى اخراجه عن كونه مخلوقا للعبد لان مسئلة خلق الافعال نعم
الافعال الاعتبارية الا يرى انه جعل الكفر من المخلوقات واذا كان
كون الفعل موجودا من الله وكونه مكتسبا من العبد فهو راجع
الى مذهب القاضى ان الفعل تحت القدرتين تحت قدرة الله
بحسب ذاته وتحت قدرة العبد بحسب وصفه * قوله (والكسب

مقدور وقع فى محل قدرته والخلق لا فى محل قدرته) فيه ان الكسب قائم بالمقدور وكذا الخلق بالخالق فكل منهما واقع فى محل قدرته و يمكن ان يدفع بان المراد ان الكسب مقدور وقع مكسو به فى محل قدرته والخلق مقدور وقع مخلوقه لافى محل قدرته والعبارة المستقيمة الكسب لمقدور وقع فى محل قدرته والخلق لمقدور لا فى محل قدرته ووجه عدم صحة انفراد القادر بالكسب انه مالم يخلق الله الفعل عقيب صرف القدرة لايصير كسبا * قوله (ان الشركة ان يجتمع اثنان وينفرد كل منهما بما هو له) فيه انه اجتمع الخالق والكاسب فى الافعال وانفراد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب ولايرد ان الكسب امر اعتيارى لما عرفت * قوله (ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الاوله عاقبة محمودة) فيه انه اذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون الكسب ايضا كذلك لان مايترتب على المخلوق يترتب على المكسوب و لا يخفى قوة هذا الاشكال وغاية ما يمكن ان يقال ان الاتيان بما له عاقبة محمودة مع العلم بان له عاقبة محمودة حسن وبدونه قبيح و فيه انه لو علم الكاسب العاقبة المحمودة للقبيح لم يكن مستحقا للذم و يمكن ان يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة له فيه فيعد به سفها والخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة العالم وله مصلحة فيه فيتعالى عن السفه وان الخالق يتصرف فى ملكه بما يشاء والكاسب يتصرف فى ملك الغير بما لا يرضى به وذلك سفه * قوله (والحسن منها) فى المواقف القبيح ما نهى عنه شرعا نهى تحريم او تنزيه والحسن بخلافه كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه فانه حسن ابدا بالاتفاق هذا و فى تعريف الحسن انه يدخل فيه فعل البهايم مع انه قال وفعل البهايم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل

الصبى مختلف فيه * وقول الشارح (وهو ما يكون متعلق المدح فى العاجل والثواب فى الآجل) تعريف للحسن من افعال العباد فلا يرد خروج افعاله تعالى (نعم يرد دخول فعل الصبى و يدفع بانه ذهب الى اتصافه بالحسن كما هو مذهب البعض وتعلق المدح لايخص العاجل قال الله تعالى فى شان اهل الجنة سلام (قولا من رب الرحيم) والثواب ايضا لايخص الآجل فانه كثيرا مايجرى الفعل عاجلا اذ الصدقة ترد البلاء وتزيد فى العمر كما ورد فى الاثر والمراد المدح فى الشرع لاباعتبار اقتضاء العقل فيكفى فى التعريف احد الامرين وكون التفسير بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب احسن لشموله المباح لما عرفت ان المباح حسن عند اكثر اصحابنا ولان الرضاء يشمله فينبغى ان يجعل محكوما عليه وبه والذم قول اوفعل او ترك قول او فعل ينبئ عن ايضاع حال الغير كذا فى المواقف ومقتضاه ان المدح ايضا اعم من القول والفعل وتركهما والمشهور ان المدح والذم من الاقوال كالحمد ولايدخل فى التعريف ترك السنة وان لاعقاب عليه لانه مما يتعلق به الذم لانما يعاتب عليه و يوجب حرمان الشفاعة * قوله (يرضى الله) اتفاقا لكن عندنا بمعنى ارادة الله من غير اعتراض على الفاعل وعند المعتزلة بمعنى ارادة الله وكذا الحكم بان القبيح لبس برضاه ايضا متفق عليه لكن عندنا بمعنى انه مراد من غير ترك الاعتراض وعند المعتزلة بمعنى انه غير مراد فالرضاء عندنا الارادة من غير اعتراض وعندهم الارادة اذ الارادة للقبيح عندهم وتعلق الذم ايضا لايخص العاجل قال الله تعالى (فأذن مؤذن بينهم ان لعنة الله على الظالمين) وكذا تعلق العقاب لايخص الاجل قال الله تعالى (فاخذه الله نكال الآخرة والاولى) * وقوله (يعنى ان الارادة والمشية الخ) فذلك جميع ماسبق من مسئلة تعلق الارادة والمشية والتقدير ومسئلة تعلق الرضاء وعدمه ولبس المعنى انه يريد بمسئلة الرضاء ذلك لكن يتجه انه لم يكن هنا حديث المحبة

مطلب الاستطاعة مع الفعل

والامر الا ان يقال قد اشتهر ان الامر والمحبة يستلزمان الرضاء * قوله (فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب) يستفاد منه ان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة قدرة فعل الخير وفيه انه لو كان كذلك لكان معاقبا بقصد فعل الشر على ان القصد بفعل الشر معفو ما لم يعمل ويمكن ان يجاب عنه بان الحسنات يذهبن السيئات وكف النفس عن فعل الشر مع القدرة عليه بمحسوبية تضيع قدرة فعل الخير فعدم العقاب على القصد لاينافى استحقاق العقاب والظاهر انه لايقتصر عليه استحقاق العقاب على تضيع قدرة فعل الخير بل من علله كسب قدرة الشر وكسب الشر واضاعة فعل الخير ايضا * وقوله (فلهذا ذم الكافرين بانهم لايستطيعون) يعنى به ان الذم على عدم الاستطاعة مع ان العدم ازلى خارج عن قدرتهم لذلك التضييع ونحن نقول الاشبه ان معنى لايستطيعون السمع فى معنى صم نزل اذانهم منزلة العدم لعدم ترتب الفائدة عليها ونزلهم منزلة عادم السمع * قوله (والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة) وقد اتفقوا على انه لافعل الا مع الاستطاعة وعلى ان قدرة العبد سبب ولو عاديا فلا وجه لما قيل ان هذا الكلام الزامى على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والافلا دخل للاستطاعة فى وجود الفعل حتى يستحيل بدونها * قوله (فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع فى امكان تجدد الامثال) اشار بما سيصرح اخرا من منع استحالة بقاء الاعراض ومنع بعد تسليمه لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة لو كان الاستطاعة قبل الفعل لانه يجوز وجودها عند الفعل بتجدد الامثال كما فى اعراض يتوهم بقاءها ودفعه بان المراد ان الاستطاعة بها الفعل مقارنة للفعل والالزم وقوعه بلا استطاعة سواء كان تلك الاستطاعة مسبوقة بالامثال اولا فاتجه ان الاشعرى نفى

قائله الخيالى م

الاستطاعة قبل الفعل وهذا الكلام يوجب جوازه ودفعه بان نفى الاشعرى الاستطاعة قبل الفعل ليس لان وجود الفعل يتوقف على انتفائه بل لانه لايساعده البيان وما لم يقم دليل على وجود الممكن لا يحكم بوجوده لان الاصل العدم فيبقى على اصله (نعم يمكن بيان انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير توقف على امتناع بقاء الاعراض بان يقال لا دليل على ثبوت القدرة التى بها الفعل قبله فالثابت انه يحدث مع الفعل لان الاصل العدم قبل (حاصله ان ليس نفى وجود المثل السابق داخلا فى دعوى الاشعرى وفيه بحث اذ المذهب ان لاقدرة قبل الفعل اصلا ومذهب المعتزلة جوازها قبله لا انه لابد من مثل سابق كما ستعرف ويمكن دفعه بان المنفى عند الاشعرى كون تلك القدرة قبل الفعل والمثبت عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبله على ان ذكر صاحب المواقف ان اكثر المعتزلة قالوا القدرة قبل الفعل (وقال السيد فى شرحه ويتعلق به حينئذ ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه * قوله (فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة) لان مذهبهم ان تعلق القدرة كوجودها قبل الفعل ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه والا لزم ايجاد الموجود وقوله (ولم يحدث فيها معنى الاستحالة ذلك على الاعراض والا يلزم قيام العرض بالعرض) بعض ما يتعلق به نظر الشارح حيث قال (ولانه يجوز ان يمتنع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء شرط) لانه يتعلق بهذه المقدمة وتفصيله انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل فى الحالة الثانية وامتناعه فى الحالة الاولى تحكما لجواز وجود شرط فى الحالة الثانية من حدوث وصف اعتبارى فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض اوغير ذلك من الامور الثابتة فمن قال يرد عليه انه يجوز ان يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لامعنى

قائله الخيالى م

موجودا يمتنع قيامه بمثله فقد غفل عن انه بعض ما سيذكره
الشارح وبما نقلنا لك مذهبهم من المواقف ظهر ضعف ماذكره
الشارح فى وجه النظر (ان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل
لايقولون بامتناع المقارنة الزمانية الخ) * قوله (ومن ههنا ذهب
بعضهم الى انه ان اريد) قيل هذا البعض الامام الرازى ومقصوده
رفع النزاع وفيه بحث لان الاشعرى لايجوز وجود القدرة الغير
المستجمع قبل الفعل والا لوجد الفعل بدون القدرة لامتناع بقاء
الاعراض والمعتزلة لاتجوز ان يكون القدرة عليه معه والالزم
ايجاد الموجود فمراد البعض تحقيق الحق من غير تقيد بمذهب
وفى ان وجود القدرة قبل الفعل حق بحث الا ان يسند الى حكم
بديهة العقل * وقوله (واما امتناع بقاء الاعراض الخ) دفع لما
يتجه على * قوله (والا فقبله) ووجه امتناع قيام البقاء والعرض
معا بالمحل انه حينئذ لايكون احدهما اولى بان يكون وصفا للآخر
من الآخر كذا قيل وانه حينئذ لبس احدهما اولى بالوصفية للآخر
من شئ من الامور القائمة بالمحل لكن فى اتمام امثال هذا الوجه
صعوبة اذ الوصفية تابع الاختصاص الناعت فيجوز ان يكون هذا
الاختصاص لواحد من امور قائمة بمحل دون آخر * قوله (اشار
الى الجواب بقوله) فيه انه ان كان سلامة الاسباب باقية الى وقت
الفعل لزم قيام العرض بالعرض ولو قيل السلامة امر عدمى
لزم قيام العرض بالمعدوم وان لم تكن باقية لزم تكليف العاجز
لايقال نختار انها ليست باقية لكون البقاء عرضا ولكن مستمرة
الى حين الفعل لانا نقول فليكن العرض والقدرة ايضا مستمرين
بل ينبغى ان يقال سلامة الاسباب تتجدد بتجدد الامثال بشهادة
الحس بخلاف القدرة فانه لادليل على وجودها قبل الفعل وتجدد
مافيه * قوله (فان قيل الاستطاعة صفة المكلف) يمكن ان يمنع

قاله الخيالى

م

كون الاستطاعة بهذا المعنى صفة المكلف لاتقول لو لم يكن صفته
كيف يصح اعتماد التكليف عليه قلت صح لانه يرفع به عجز
المكلف ولو اورد هذا السؤال على كون الاية شاهدة لهذا
الاطلاق لايتجه عليه هذا المنع لان الاستطاعة صفة المكلف
بالحج حيث اسندت اليه وسلامة الاسباب ليست صفة له لكن
يحتاج حمل كلامه عليه الى تخصيص المكلف فى عبارته بالمكلف
بالحج وظاهر الاطلاق وان كان قوله (فكيف يصح تفسيرها به)
انسب بهذا الاحتمال وضمير تفسيرها حينئذ يحتمل الرجوع الى
الاية وقولنا هو ذو سلامة اسباب لايستلزم كون سلامة اسبابه
وصفا له اذ يقال هو ذو غلام مع ان الغلام ليس وصفا له ويريد
بقوله (اسم فاعل يحمل عليه) يحمل معناه عليه * قوله (وصحة
التكليف يعتمد هذه الاستطاعة التى هى سلامة لاسباب) اذ به
يتمكن العبد من القصد الذى يخلق الله القدرة عقيبه لامحالة
* وقوله (لا الاستطاعة بالمعنى الاول) فيه مسامحة كما فى قوله
(فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول) وفى اطلاق العجز
فى العرف واللغة على المعنى الاول نظر اذ لايفهم فيهما من العجز
الا عدم استطاعة الثانية * قوله (وقد يجاب بان القدرة صالحة
للضدين عند ابى حنيفة) جعل الشارح رحمه الله محصل الجواب
ان الكافر مكلف بالايمان لقدرته المصروفة الى الكفر فلا يلزم
تكليف العاجز فلزم القول بتقدم القدرة على الفعل ويمكن ان يكون
مراد الامام بالقدرة سلامة الالات ويكون كلام المتن تجريد القول
الامام ايضا * قوله (هذا مما لايتصور فيه نزاع) فيه بحث اذ الاشعرى
لايجوز تقدم القدرة لامتناع بقاء العرض فالاوجه ان يقال يرده انه
يلزم بقاء العرض * قوله (ولا يكلف العبد بما ليس فى وسعه سواء
كان ممتنعا فى نفسه كجمع الضدين) هذا مما اتفق على عدم

ملطب
فى تكليف مالايطاق

جواز التكليف به على ما هو المشهور وان تمايل كلام المواقف فتارة يشعر بالخلاف فيه ايضا وتارة بالاتفاق واما الممكن فى نفسه الممتنع من العبد عادة فعدم وقوع التكليف به متفق عليه انما الخلاف فى جوازه واما ما يمتنع بناء على علم الله تعالى او ارادته خلافه فالتكليف به واقع * فقوله (وانما النزاع فى الجواز) يوهم انه وقع النزاع فى جواز جميع اقسام مالم يقع به التكليف فعلى ما يشعر به بعض كلام المواقف صحيح وعلى ما يشعر به البعض الآخر وهو المشهور يجب تخصيص النزاع فى الجواز بالممتنع فى نفسه واشار بقوله (ثم عدم التكليف بما ليس فى الوسع) ان الزمان فى قوله (ولا يكلف العبد) غير محفوظ ومما يدل على ان الامر فى قوله تعالى (انبؤنى باسماء هؤلاء) وليس للتكليف ان الملائكة ليسوا من اهل التكليف ولا حاجة لدعوى عدم وقوع التكليف الى حمل تحمل مالا يطاق على غير التكليف لانه لا ينافى عدم وقوع التكليف وانما ينافى عدم امكانه قال القاضى فى تفسيرها معناه لا تحملنا مالا طاقة لنا به) من البلاء والعقوبة او من التكاليف التى لا تفى بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطاق والا لما سئل التخلص عنه ولا يخفى ان حمله على عدم تحميل العوارض والعقوبات والبلايا بعيد لانه حينئذ لا يناسب ان يسئل السائل عدم تحميل مالا طاقة به بل الظاهر ان يسئل السائل عدم تحميل العوارض والبلايا مطلقا ولا يذهب عليك ان العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه بما ليس فى الوسع مما لا طريق اليه الا اخباره تعالى فلذا استدل عليه بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها لكن الدليل انما يتم لو لم يكن الزمان المستقبل مرادا ولم يكن المضارع المنفى لنفى الاستمرار ودون بيانهما خرط القتاد * قوله (وجوزه الاشعرى) بناء على انه لا يقبح من الله شئ فان قلت هذا يوجب تجويز التكليف بالممتنع

فى نفسه قلت لم يجوزوه لامتناعه لان الممتنع لا يمكن تصويره ولا يمكن طلب المجهول المطلق ولك ان تقول عدم التجويز لان طلب المحال محال فيستحيل ان يطلب من العبد المستحيل * قوله (وهذه نكتة) تأنيث هذه نكتة كما لا يخفى على من هو اهل لنحوها وانما سماها نكتة لاحتياجها الى دقة نظر فى استخراجها ودفعت بالنقض وهو انها لو صحت لزم ان لا يجوز تكليف فى امثال ابى لهب بالايمان لانه علم انهم لا يؤمنون واخبر به وفيه بحث لانه تعالى علم انهم لا يؤمنون ايمانا نافعا كيف وكل واحد يؤمن عند اليأس الا انه لا ينفعه ايمانه ويمكن دفعه بان كل احد مكلف بالايمان قبل اليأس اذ لو كان التكليف بالايمان مطلقا لكان بالايمان ٩ اليأس ممتثلا لما كلف به وخارجا عن عهدة الامر على ان هذا البحث لا يجرى فى التكليف بالاعمال مع علمه تعالى بانه لا يأتى بها اصلا ويمكن حلها بغير ما ذكره الشارح ايضا وهو ان يقال على تقدير وقوعه لا يلزم كذبه تعالى اذ تقدير وقوعه يستلزم كون خبره تعالى بايمانهم فانه انما يعلم ما هو الواقع ويخبر عنه وانما اخبر عن عدم ايمانهم لانه الواقع اتفاقا حتى لو كان الواقع ايمانهم لاخبر به لا بعدم ايمانهم * قوله (ومايوجد من الالم فى المضروب) حق البيان ان يجمع مع قوله والله تعالى خالق لافعال العباد والخلاف فى انه هل للعبد صنع فيه ام لا لا يوجب التقييد بالانسان لانه اخص من العبد * وقوله (لا صنع للعبد فى تخليقه) بعد جعله مخلوق الله تعالى وهو ينفى كونه مخلوق العبد لنفى الكسب لا محالة فان مكسوب العبد مما للعبد صنع لتخليقه اذ لو لم يصرف اليه ارادته وقدرته لم يخلقه الله تعالى وانما يخلقه عقيب صنعه فلا يرد ما ذكره الشارح * بقوله (والاولى ان لا يقيد بالتخليق الخ) ويتجه انه اذا لم يكن للعبد مدخل لا بالكسب ولا بالتخليق فما وجه مؤاخذة العبد به

مطلق عند اليأس
نسخه

فى الاولى والآخرة ويمكن دفعه بان العبد ممنوع من فعل يخلق عقبيه عادة مايتضرر به احد * وقوله (واما لاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة) يعنى استحالة اكتساب ماليس قائما بمحل القدرة عليه فاما النظر الذى يتولد منه العلم وان كان قائما بالناظر لكنه ليس قائما بمحل القدرة عليه وبهذا اندفع ان المتولد قد يكون قائما بمحل القدرة ولم يحتج فى دفعه الى ماقيل ان هناك ضميمة مطوية وهى انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات فى غيرنا فلا اكتساب فى جميع المتولدات واورد على قوله (ولهذا لايمكن العبد من عدم حصولها) ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب مم وبعده لاينافى كونه مكتسبا كما ان صرف القدرة والارادة الى فعل المباشرة توجيه ويفوت التمكن من تركه ويمكن دفعه بان التمكن من عدم الحصول انه لو لم تعلق الارادة به قبل الحصول لم يحصل فى الفعل المتولد لايتحقق ذلك لانه يتحقق بعد تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه نعم يمكن ان يقال ولهذا لايتمكن فى حصولها لان التمكن من الحصول ان يكون الحصول بارادة المتمكن فان الارادة مابه ترجح احد طرفى المقدور فما ليس ترجحه بالارادة ليس بمقدور الا ان ما ذكره اظهر فلذا اختاره فتأمل * قوله (والمقتول اى كل مقتول ميت باجله) الاجل فى الحيوان الزمان الذى علم الله انه يموت فيه وللناس باجل واحد عند غير الكعبى من المعتزلة الا انه لايتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة * وقوله (لا كما زعم بعض المعتزلة) يريد به غير الكعبى فانه عند الكعبى ايضا مات باجله فلا يكون قوله والمقتول ميت باجله مخالفا لما عنده ومن قال اراد به غير جماعة ذهبوا الى ان ما لايخالف عادة الله واقع بالاجل منسوب الى القاتل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة فى ساعة

قائله الخيالى م

المورد الخيالى م

مطلب
والمقتول باجله

فانه لم يجر عادته تعالى بموت جماعة فى ساعة يرد قوله انهم ايضا لم يقولوا ان كل مقتول باجله فيكون هذا القول لا كزعمهم ايضا فلا يكون التقييد بالبعض لاخراجهم بل خص بيان زعم البعض المخالفة بماذهب اليه من سواهم بعدم الالتفات الى زعمهم واسقاطه عن درجة الاعتبار لان الفرق غير بين بين ماهو خلاف العادة وما هو عادة وانما اوقعهم فيه الهرب من شناعة الالزام فانه لو لم يجعل مخالف العادة فعل القاتل ويجعل فعل الله لزم خرق العادة لا للاعجاز وذلك يوجب قدحا فى المعجزة ومعنى قطع الله تعالى عليه الاجل انه اقدر القاتل عليه حتى قطع عليه الاجل فلم يصل الى الاجل * قال فى شرح المقاصد وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان يبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم وتأخر فهل يتحقق ذلك فى المقتول ام المعلوم فى حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو اجل له * قوله (لنا ان الله تعالى قد حكم باجل العباد على ما علم من غير تردد بانه اذا جاء اجلهم الآية) قد تكرر هذه الآية فى التنزيل مصدرة بقوله لكل امة اجل وتعيين الاجل لكل امة لايستلزم تعيين الاجل لكل واحد من تلك الامة ففى الاستدلال بحث * وقوله (واحتجت المعتزلة) مخالفة لما نقل عنهم انهم ادعوا فى بقاء المقتول لولا القتل الضرورة كما ادعوا فى تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء اسبابها ووجه بانه تجوز لما ان ماذكروا من المنبهات مصورة بصورة الحجة ولا يبعد ان يقال تبع الواقع لا زعمهم فان ما ذكروا حجة لا منبه كما زعموا ولهذا اجاب بما اجاب والا لم يكن الجواب نافعا لان رفع المنبه لا ينفع * قوله (لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما) يدفعه ان الله تعالى قدر اجله فى هذا الوقت لعلمه بان قتله فى هذا الوقت وتقدير الاجل لهذا العلم لاينافى استحقاق الذم كما ان الموت بالمرض لاينافى تقدير الاجل

الموجه الخيالى م

ولاينافى ايجاب الدية والقصاص ومحصل الجواب عن الاستدلال
بالاية ان الله تعالى قد ر اجله سبعين لعلمه بان طاعته يصير سببا
لثلثين سنة من عمره فيصيرار بعون يستحقه من غير الطاعة سبعين
لا انه قدر اربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يؤل الى القول
بتعدد الاجل كما توهم فقيل فالحق فى الجواب ان احاد الاحاديث
لاتعارض الآيات القطعية اوان المراد الزيادة بحسب الخير والبركة
كما يقال ذكر الفتى عمره الثانى * قوله (لان الرزق اسم لما يسوقه
الله الى الحيوان فيأكله) مايعول عليه فى تعريف الرزق كل ماانتفع
به حى سواء كان بالتغدى او بغيره * وقال بعضهم كل ما يتربى به
الحيوان من الاغذية والاشربة فلا اختصاص له بالمأكول
اجماعا ولهذا اى ولعدم اختصاصه بالعبد قال السيد السند ليس
قول المواقف الرزق عندنا كل ماساقه الله تعالى الى العبد فاكله
تحديدا للرزق بل هو نفى لدعوى اختصاصه بالحلال واورد على
التعريف المعول انه يدخل فيه العارية مع انه يبعد ان يسمى رزقا
وعلى كلا التعريفين قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون لان الرزق لو
كان مخصوصا بالمنتفع به لم يصح الانفاق منه نعم لا يرد على تعريفه
بما ساقه الله الى الحيوان لينتفع به لكن يرد عليه جواز ان يأكل
احد رزق غيره واورد على تفسيره بمملوك يأكله المالك خنزير
يأكله مالكه واجيب بان الحرام لايملك عند المعتزلة ويبطل عدم كون
ما يأكله الدواب رزقا قوله تعالى (ومامن دابة فى الارض الاعلى الله
رزقها) وحملها على دابة مرزوقة خلاف الظاهر واشار بقوله
(وعلى الوجهين) الى انه لاتعويل على ماهوظاهر عبارة المواقف
من اختصاص اللازم بالوجه الثانى وفى وجود حيوان لم يصل اليه
ما لايمنع من الانتفاع به نظر وقيل على الكل يلزم عدم كون
حيوان لم يأكل حلالا ولاحراما مرزوقا كالدابة فانه ليس فى حقها

المتوهم والقائل الخيالى م

مطلب الرزق

المورد الخيالى م

حل ولاحرمة * قوله (لان ماقدره الله غداء لشخص يجب ان يأكله)
لاحاجة اليه بعد اعتبار الاكل فى مفهوم الرزق * وقوله (واما
بمعنى الملك فلا يمتنع) انما يصح لولم يعتبر فى معنى الملك الاكل
وقداعتبر حيث قال مملوك يأكله المالك * قوله (والله تعالى يضل
من يشاء) خص الفعلين بتقديم المسند اليه بالله تعالى وقدم
الاضلال لمخالفة المعتزلة فى صحة اسناده الى الله تعالى ولانه اشيع
ولهذا كانت الكثرة لاهل النار وفى عموم كلمة من اشارة الى انه يضل
المهتدى و يهدى الضال ولذلك وردالامر بتكرار اهدنا الصراط
المستقيم فى كل وقت من اوقات الصلوات الخمس لكن لابد من
تخصيص من بمن لا يتصف بالهداية فى الهداية وبالضلالة
فى الضلالة لئلايلزم تحصيل الحاصل * قوله (لانه الخالق وحده)
دليل على حصر الهداية المستفاد من كلام المصنف على ماقدمناه
ثم هذا الحكم فرع خلق الاعمال ووجه الاشارة الى ان ليس الهداية
بيان طريق الحق مع ان ارادته تعالى عامة عندنا انه تعارف ان تقييد
الشئ بمشية الله انمايكون فيمالم يعم مشيته تعالى به وفى قوله (لانه
عام فى حق الكل) نظر وان فسر قوله تعالى والله يدعوا الى دار
السلام بانه يدعوا كل احد وذلك ان دعوته كل احد انمايتم
لولم يخل بعض الازمنة عن رسول وان يكون دعوة الرسول فى جميع
ازمنة نبوته بالغة الى كل احد من اهل زمانه * وقوله (ولا الاضلال)
عبارة عن وجدان العبد ضالا اوتسميته ضالا اشارة الى رد توجيه
من ينكر اضلال الله حيث يجعل الاضلال بمعنى وجدانه ضالا
بجعل الافعال للوجدان على صفة نحو احمدته بمعنى وجدته محمودا
او يجعله بمعنى التصيير بمعنى تصيير الله اياه ضالا بمعنى تسميته ضالا
كما فى قوله تعالى ولاتجعلوا لله اندادا اى لاتسموا الاشياء اندادا له
وله توجيه آخر وهو اقدار الله الشيطان على اضلاله ولا يرده

مطلب الهداية

التعليق بالمشية لايبعد ان يقال فى التقييد اشارة الى دليل ان لبس الهداية كذا والاضلال كذا لانه قيد هداية الله واضلاله فى الشرع بالمشية * قوله (نعم قد يضاف الهداية الى النبى عليه الصلوة والسلام مجازا بطريق التسبب) لحمل المضاف الى النبى على بيان الطريق مساغ كما ان لحمل المقيد بالمشية على الدلالة الموصلة مساغا والمذكور فى كلام المشايخ ان الهداية عندنا كذا اى فى لسان الشرع والا فلا انكار لكون الهداية فى اللغة ماذكره المعتزلة * قوله (ومثل هداه فلم يهتد مجاز) ومنه قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى على ما هو المشهور من ان استحباب العمى على الهدى علة كناية عدم اهتدائهم ومنهم من قال يحتمل ان يكون كناية عن ارتدادهم * قوله (وعند المعتزلة بيان طريق الصواب) البيان الاظهار فلو اريد باظهار طريق الصواب اظهار ذات طريق الصواب لم يوافقه الآية والحديث المذكوران ولو اريد اظهار طريق الصواب من حيث انها طريق الصواب فهما يوافقانه لان الرسول لايمكنه ان يظهر طريق الصواب على احد من حيث انه صواب انما هو بخلق الله الاهتداء فيه ولم يهتد قومه لانه لم يظهر لهم الاذات طريق الصواب ولم يظهر لهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب ولهذا اندفع ايضا ان فيما ذكره المعتزلة فوات طريق المطاوعة فان الاهتداء المطاوع للهداية لايلزم ذلك البيان واندفع ايضا انه يبطل كونها للبيان المذكور المدح بالمهدى اذلامدح الا بالحصول اذ الاستعداد وان كان تاما مع عدم الحصول نقيصة وقد يمنع كونه نقيصة بل فضيلة مجتمعة مع النقيصة * قوله (والمشهور) يعنى فيما هو المشهور التقييد بالمشية والادلة المبطلة لما نقل عن المعتزلة لهم لاعليهم بل علينا وليس المراد ان المشهور ينافى ما ذكره

قائله الخيالي م

رد على الخيالي م

المشايخ كما وهم فقيل يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية والمشهور بين القوم هو المعنى الغير الشرعى فلامنافاة * قوله (وماهو الاصلح للعبد) فى الدين عند معتزلة بصرة وفى الدنيا والدين عند معتزلة بغداد كذا فى بعض الحواشى وفى المواقف ماهو الاصلح للعبد فى الدنيا لكن الحكاية المشهورة فى الزام الجبائى وقدمر فى صدر الكتاب تدل على ان لبس الواجب الاصلح فى الدنيا فلعل قوله فى الدنيا سهو من الناسخ * وقوله (ولما كان له منة واستحقاق شكر فى الهداية) مدخول بانه يجزى بالاعمال الواجبة شرعا و يحمد المنعم الذى اوجب على نفسه للانعام على كل احد * وقوله (ولما كان امتنانه على النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فوق امتنانه على ابى جهل) و يمكن ان يقال ولما كان شكره على النبى اوجب منه على ابى جهل فيهما ان انعام النبى اكثر من انعام ابى جهل لما ان الاصلح بحاله كان اكثر من الاصلح بحاله وفى قوله (لما كان بسؤال العصمة الخ) انه بالسؤال والابتهال الى الله يصير اللطف اصلح له و يصير احق بالانعام وفى قوله (ولما بقى فى قدرة الله الخ) انه يتجدد مصالح العباد يوما فيوما وماذكره فى جواب غاية مشبتهم حاصله ان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بالعواقب لايخلو عن المصلحة وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد فلايكون بخلا وسفها بل رعاية لمصلحة والعوار بفتح العين هو العيب وقد يضم قوله (وعذاب القبر للكافرين) لما ثبت فى حق الكفار خاصة انه جعل فى قبره تسعة وتسعون تنينا ينهشه و يلدغه ووجه بعض العلماء الحديث هذا العدد بانه لاعراضه عن تسعة وتسعين اسماء الله و ينبغى ان يريد بالعصاة من مات على العصيان فان التائب عن الذنب كمن لاذنب له و يدل على ان من العصاة من لايريد الله تعذيبه (الاستعاذة عن عذاب القبر فانه لوكان مقررا

مطلب مبحث عذاب القبر

واقعا لامحالة لم يكن فى الشرع الاستعاذة منه كما ان لايجوز الدعاء بالرحمة على الكفار لتقرر حكم عذابهم و بعدهم من الرحمة ولما لم يعذب بعض العصاة فعدم عذاب الابرار بطريق الاولى فعلم من بيان وجه تخصيص بعض العصاة وجه تخصيص العصاة فلذا اكتفى به * وقوله (بما يعلمه ويريده) متعلق بعذاب القبر والتنعم على سبيل التنازع اى بما يعلمه الله و يريده يعنى بشئ منهما غير متعين وان صرح الآثار بالبعض كما مر فى التعذيب وكالجعل على فرش الجنة و بلوغ طيب الجنة وروحها اله و يحتمل ان يكون متعلقا بالتنعيم خاصة و يكون المعنى بما يعلمه الميت و يريده * قوله (وسؤال منكر ونكير و هما ملكان يدخلان القبر) فيه رد على الجبائى وابنه والبلخى حيث انكروا تسمية الملكين منكرا ونكيرا و قالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلجلجه اذا سأل والنكير انما هو تقريع الملكين له ولنا ما وقع فى حسان المصابيح عن ابى هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير وكان النكير اهيب من المنكر حيث سمى بالمصدر فان النكير مصدر بمعنى الانكار والظاهر ان منكرا ونكيرا جنسان والا ففى ساعة واحدة يتفق اموات فى اطراف العالم فلا يمكن ان يسألا الجمع فى ان واحد ولا يبعد ان تنكيرهما للاشارة الى ذلك والظاهر ان سؤال الانبياء ليس عن نبيهم والمقصود من اثبات السؤال الصبيان والانبياء تصحيح اطلاق السؤال فى المتن * وقوله (ثابت كل من هذه الامور) اشارة الى وجه افراد الخبر عن المتعدد * قوله (لانهما امور ممكنة) لا مستحيلة حتى يجب تأويل السمعيات الواردة فيها اخبر بها الصادق فلا يقبل النسخ اذ لا نسخ فى الاخبار والمراد بالصادق اما النبى لان القرآن ايضا

يعلم من جهته واما الله تعالى لان كل ما يخبر به النبى (وحى يوحى ومانطق عن الهوى ولابد من قيد آخر وهوانه اخبر بها الصادق بلامعارض ولايبعد ان يستفاد هذا القيد من قوله (على مانطقت به النصوص) لان ماله معارض ليس نصا عند التحقيق ولا يخفى ان شيئا مما ذكره من النصوص لا يدل على عذاب بعض العصاة دون بعض وقد اكدما قدمه من كثرة النصوص الواردة فى عذاب القبر دون التنعيم حيث اكثر نصوص عذاب القبر ولم يأت الا بواحد يدل على التنعيم و هو قوله صلى الله عليه وسلم *القبر روضة من رياض الجنة* ولم يراع الترتيب والا لقدم نص التنعيم على شواهد سؤال المنكر والنكير ووجه دلالة الآية الاولى ما ذكره المواقف من انه عطف عذاب يوم القيمة على عرض النار غدوا وعشيا فهما متغايران و لا شبهة فى كون العرض قبل الانشار من القبور كما يدل عليه صريح النظم فهو عذاب القبر اتفاقا لان الآية فى شان الموتى (ووجه دلالة الآية الثانية ان الفاء للتعقيب من غير تراخ و توجيهه بان ازمنة الدنيا فى جنب ازمنة الاخرة اقل قليل فلاستقلالها استعمل الفاء تأويل لاداعى اليه * واشار بقوله (وبالجملة الاحاديث الواردة فى هذا المعنى وفى كثير من احوال القبر متواترة المعنى) الى ان الثبوت بالادلة السمعية حق وكون الاخبار اخبار الاحاد لاينافى كونها دليلا مفيدا لليقين والقطع * قوله (وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض) وجوز بعض المعتزلة وطائفة من الكرامية بناء على تجويز تعذيب الجماد (والجواب بجواز ان يخلق الله تعالى فى جميع الاجزاء او فى بعضها نوعا من الحيوة قد رما يدرك به الم العذاب اولذة التنعيم يدل على ان انكارهم مبنى على عدم التجويز وهذا بعيد ممن يعترف بخلق الله المخلوقات فى النشأتين بل الظاهر انهم لما وقعوا

بين اثبات احياء لم يصرح به الشرع و بين تأويل آيات عذاب القبر وشواهده ترجح عندهم التأويل والمأكول فى بطن الحيوان والمصلوب فى الهواء المشاهد لنا الى ان يبعث من غير مشاهدة حيوة فيه شبهتان قويتان للمنكرين تحيرت الاصحاب فى دفعهما وجعلوا من احرق و ذرى اجزاؤه فى الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا و دبورا اقوى منهما فذكر المصلوب بلا قيود وذكرناها اختلال بالبيان وتشنيعهم بعدم التأمل فى عجائب الملك والملكوت و بانهم استبعدوا مثل ذلك فى قدرة الله تعالى انما يتم لو لم يستبعدوا القول بما هو خارج عن عادته تعالى من احياء مشاهد لنا وتعذيبه من غير ان نعرفه و لعل استبعادهم هذا والا فيكف يظن بالمصدقين بقدرة الله تعالى على الايجاد والاماتة والنشور ذلك (نعم الكلام معهم فى انه هل يصلح هذا الاستبعاد لترك ظواهر احاديث متواترة المعنى ام لا * قوله (واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والاخرة افردها بالذكر) لا امارة لافرادها بالذكر بل يجوز ان يكون من اخر مباحث الدنيا واول مباحث الآخرة الا ان رعاية حسن الترتيب تقتضى الحمل على ما ذكره * قوله (وصرح بحقية كل منها تحقيقا و تأكيدا) وايراد المسئلة بعبارة الشارع حيث وقع فى الكتاب والوزن يومئذ الحق وورد فى الحديث من شهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله وان عيسى عبد الله و رسوله وابن امته وكلمته القاها الى مريم وروح منه والجنة حق والنار حق ادخله الجنة على ما كان عليه من العمل * قوله (والبعث) قال الامام الرازى مسئلة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث فى كل منهما اما عن تخريبه او من تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول

اخلال نسخه

كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثانى انه كيف يعمره بعدما خربه وهو انه يعيده كما كان حيا عالما عاقلا و يوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير وهو انه يخربه بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول فى شرح احوال القيمة و بيان احوال الجنة والنار * قوله (وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزائهم الاصلية و يعيد الارواح اليها) فى شرح المواقف (اعلم ان اقوال الممكنة فى مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسمانى فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثانى ثبوت المعاد الروحانى فقط و هو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمى والغزالى والراغب وابى زيد الدبوسى و معمر من قدماء المعتزلة و جمهور من متأخرى الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهى المكلف والمطيع والعاصى والمثاب والمعاقب والبدن يجرى منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به و يتصرف فيه كما كان فى الدنيا والرابع عدم ثبوت شئ منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف فى هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لى ان النفس هل هى المزاج فيعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هى جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ هذا كلامه ولا يخفى ان الرابع الذى هو عدم ثبوت شئ منهما لا يقابل التوقف فالاولى الرابع عدم كل منهما وان ما نقله من جالينوس يدل على ثبوت التوقف فى المعاد الروحانى واما الجسمانى فهو ينكره كيف وهو لا يجوز اعادة المعدوم ولا شبهة

فى انعدام الجسم وانما التردد عنده فى انعدام النفس *قوله (حق
الحق هو البعث الجسمانى مطلقا واما انه هل يفنى الانسان بالكلية
ثم يعاد او يفرق اجزاءه ثم تجمع فلا جزم فيه نفيا واثباتا فقول
الشارح فى تفسير البعث على ماسبق لاينبغى ان يكون مبنيا على انه
يجب التصديق بالبعث هكذا بل ينبغى ان يكون اشارة الى ان
الراجح عنده ذلك ووجه ان امتناع اعادة المعدوم غير مضر
بالمقصود مع انه ينعقد قياس هكذا بعث الموتى اعادة المعدوم
واعادة المعدوم ممتنعة ان الصغرى مع فرض صحة هذه المقدمة
ممنوعة لان الاعادة بجمع الاجزاء الاصلية للانسان واعادة روحه
اليه *قوله (لما ورد فى الحديث ان اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمى
ضرسه مثل احد) يقتضى هذا ان بدنا جردا عن لحية وعن اشعار
يكون بدنا آخر تورم بعض اجزائه يكون بدنا آخر مع انه خلاف
المتعارف وقد يجاب بان عظم الضرس بالانتفاخ لابضم زائد والا
لزم تعذيبه بلاشركة فى المعصية ويرد بان العذاب للروح
المتعلق به ويمكن ان يرد بان الله يحفظ الجزء الزائد عن العذاب
وانما زيد ليعذب الجهنمى بعظمه بل يجوز ان يكون الاجزاء المزيدة
هى النار لكن وجوه الرد كلها كلام على السند لان الجواب هو
منع استلزام عظم الضرس تغاير البدنين لكونه بالانتفاخ والا لزم
التعذيب بلا شركة *وقوله (ومن ههنا قال من قال ومامن مذهب
الا وللتناسخ فيه قدم راسخ) مما يخالف المقصود لانه يومى فساد
التناسخ والاليق ان يذكر فى الجواب بان يقال وان سمى مثل هذا
تناسخا كان هذا نزاعا فى مجرد الاسم ومن ههنا قال ومن قال
ومامن مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ * قوله (انما يلزم
التناسخ لو لم يكن البدن الثانى مخلوقا من الاجزاء الاصلية)
يعنى ان التناسخ موضوع لانتقال الروح من بدن الى بدن

وانه بدنا

الزاد هو الخيالى
م

لتعذيب
نسخه

يبين نسخه

متغايرين فى الاجزاء الاصلية لا ان البدن الثانى عين الاول حتى
يرد بالمغايرة استدلالا بالسمع كما وقع لبعض *قوله (لم يمكن وزنها)
لانه لاوزن لها ولايمكن وضعها فى كفة الميزان والعبث مالبس
فائدته على قدر العمل والظاهر ان المراد نفى الفائدة مطلقا والجواب
بان كتب الاعمال هى التى توزن لايخلو عن شوب وهو انه ثبت
ان كتابا فيه اشهد ان لااله الاالله وان محمدا عبده ورسوله مع صغره
يغلب فى الكفة تسعة وتسعين سجلا كل سجل مثل مد البصر
فاذا لم يكن للعمل وزن فكيف يغلب الكتاب الصغير جدا لكتب
الطويلة الكبيرة والمنع المشار اليه بقوله (وعلى تقدير كون افعال الله
تعالى معللة بالاغراض) لبس بشئ لانه لاينكر احد ان فعله تعالى
لايخلو عن حكمة وفائدة فعلى تقدير انتفاء الغرض لابد من الفائدة
ويمكن ان يكون الحكمة فى الوزن ان يطلع حفظة النار استحقاق
كل معذب وملائكة الرحمة استحقاق كل بر ومن انكر الميزان
فسره بملك يقابل الحسنات بالسيئات ليظهر رجحان احدهما
اوتساويهما * قوله (والكتاب المثبت) وصف الكتاب تنبيها
على ان المراد به معهود والظاهر فى قوله (يؤتى) الذى يؤتى
ليكون وصفا بعد وصف ويتم بيان العهد *وقوله (اكتفاء
بالكتاب) يحتمل معنيين كتاب الله تعالى اى لظهور كتاب الله
الدال على الحساب وكتاب العبد اى لان الكتاب يذكر الحساب
لانه لبس الاله ومما لم يتعرضوا به وقد ثبت بالسنة شفاعة القرأن
لاهله ومحاجته لصاحبه وهو بعيد عن مشرب الاعتزال كوزن
الاعمال وقد نبه بالاستشهاد بالحديث ان السؤال عن المؤمنين
على وجه الستر وان السؤال عن الذنب * قوله (قرره بذنوبه)
معناه حمله على الاقرار بذنوبه وفى القاموس كنف الله محركة
حرزه وستره وهو الظل والجانب والناحية * قوله (والحوض

عن حكم
نسخه

حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر) الكوثر فى الآية عند الاكثر
الخير المبالغ فى الكثرة ومن حمله على الماء قال انه اسم نهر فى الجنة
ومن قال انه اسم حوض فى الموقف سمى كوثرا لانه يمتلى من نهر
الكثر وتحقيقه فى شروح كتب الحديث فالاستدلال بالآية
استدلال بنوع آية *وقوله (ماؤه ابيض من اللبن) شاذ لانه افعل
التفضيل من اللون وكون كيزانه كنجوم السماء باعتبار العدد
او اللمعان ويؤيد الاول مافى رايته فيه اباريق من الذهب والفضة
كعدد نجوم السماء ومن شرب منها فلا يظمأ ابدا فلا يشرب ماء
الجنة الا للتنعيم واما المبتلى بالجحيم من المؤمنين فاما ان تحفظ الحوض
منه واما ان لا يظمأ فى جهنم * قوله (والصراط حق) فى بعض
الحواشى المسهور ان الميزان قبل الصراط وماروى ان الصحابة قالوا
يارسول الله اين نطلبك فقال عليه السلام على الصراط فان لم تجدوا
فنى الميزان فان لم تجدوا فنى الحوض فوجهه ان الطلب فى المكان
يجوز ان يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض
المشهور وانكارا كثر المعتزلة للوقوع والجواز وجوزه الهذيل
و بشر بن المعتمر من غير حكم بالوقوع واختلف قول الجبائى
فى نفيه واثباته وعلى تقدير تسليم كونه تعذيبا للمؤمنين يجوز ان يكون
لتطهيرهم عن الذنوب وتأويل الصراط عند من انكره انه الاعمال
الردية التى يسأل عنها و يؤخذ بها كانه يمد عليها ويطول
المرور بكثرتها و يقتصر لقلتها* قوله (تمسك المنكرون) مقتضى
الدليل ان يكون تمسكا لمنكر الجنة والنار مطلق لكن الدليل لبعض
المعتزلة والفرق الاسلامية لا ينكرونهما مطلقا فيرد عليه ان يدل
على امتناعهما مطلقا وانتم لا تقولون به والمشهور فى نفى كونهما
فى عالم العناصر انه لوكان فى عالم العناصر لزم التناسخ وهو مفارقة
النفوس عن الابدان فى عالم العناصر وتعلقها بها فيها وانتم لا تقولون به

وقد قام الدليل على بطلانه وكانه لما راى الشارح ضعفه بدله بما ذكره
الا ان صاحب الدليل كان ملتزما للدليل العقلى فلم يبق ما التزمه
بحاله ووجه انه لوكان فى عالم الافلاك لزم الخرق والالتيام ان ما
لا يجوز فيه الخرق والالتيام لا يخالطها شئ من الكائنات الفاسدة
والجنة والنار على وجه ثبوتهما من قبيل ما تكون و يفسد واما وجه انه
لوكان خارج عالم العناصر والافلاك فلبس لزوم الخرق والالتيام بل
المذكور فيه ان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان
كريا ايضا فيعرض بينهما خلاء وانه محال* قوله (لناقصة آدم
وحواء) واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل
ومن زعم ان الجنة لم تخلق بعد قال انه بستان كان بارض فلسطون
بالواو والياء وقد يسمى فلسطين بكسر فائهما وقد يفتح كورة
بالشام اوقرية بالعراق او كان بين فارس وكرمان خلقه الله
تعالى امتحانا لآدم عليه السلام وحمل الاهباط على الانتقال منه الى
ارض الهند كما فى قوله اهبطوا مصرا وقوله تعالى تلك الدار الاخرة
نجعلها للذين لا يريدون علوا فى الارض ولافسادا يحتمل الجعل
المتعدى الى مفعولين فيكون المعنى نجعلها مسكن الذين لا يريدون الخ
فيكون وعدا لجعلها جزاء لعدم ارادة العلو والفساد وما فى بعض
الحواشى ان هذا الجعل لازم وجه والجنة ابس شئ لان هذا الجعل
انما يتحقق فى الاخرة ولو سلم فصار لازما الوعد الحق * قوله (لوكانتا
موجودتين لما جاز هلاك اكل الجنة) فيه انهما لو وجدتا بعد ايضا
لما جاز هلاك اكل الجنة وهو يخالف كل شئ هالك الا وجهه
* قوله (بل يكفى الخروج عن الانتفاع به) قيل يريد به الانتفاع
المقصود به والا فما لا يغنى يدل على وجود الصانع وهى من اعظم
المنافع * قوله (اى دائمتان) يعنى لبس البقاء بمعنى الموجود فى الزمان
الثانى بل الدوام على ماهو العرف فحينئذ * قوله (لا تفنيان) تأكيد

قائله الخيالى
م

للبقاء ولو جعل البقاء بالمعنى المصطلح لكان لا تفنيان افادة لا اعادة
فان قلت لا يقتضى قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فناء اهلهما
لانهم ادركوا الفناء قبل دخولهما قلت يقتضى فناء الرضوان
والحور والغلمان و غيرها من اهلهما فلذا احتاج الى تأويل عدم — والحوراء نسخه
فناء اهلهما بعد استمرار الفناء * قوله (لقوله تعالى فى حق الفريقين
خالدين فيها ابدا) اى لقوله مرتين هذا الكلام تارة فى حق اهل
النار و ضمير فيها للنار وتارة فى حق اهل الجنة و ضمير فيها للجنة
* قوله (وذهب الجهمية الى انهما تفنيان و يفنى اهلهما و هو
قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع) انما يخالفها لو لم يكن
المراد فناء لحظة تحقيقا لحكم كل شئ هالك الا وجهه * قوله
(الشرك بالله) المراد مطلق الكفر والا لورد انواع الكفر غيره
فيرد استدراك ذكر السحر لانه داخل فى الشرك فلا يتم عدد
التسعة والمراد بالفرار عن الزحف الفرار عن جيش الكفار الزائد
على ضعف جيش المسلمين والالحاد فى الحرم ترك الاستقامة فيما
امر به واورد على قول صاحب الكفاية انهما اسمان اضافيان انه — المورد الخيالى م
يخالف قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر والمراد بالكبيرة غير الكفر
بقرينة ما حكم به عليها * قوله (بناء على ان الاعمال عندهم جزء
من حقيقة الايمان) هذا لا يصلح الا لان يكون مبنى لكونه ليس
بمؤمن ولا يصلح ان يبنى عليه كونه ليس بكافر وسيأتى مبنى انه ليس
بمؤمن ولا كافر مستوفى والمخالف فى عدم الادخال فى الكفر لا يخص
الخوارج بل من المخالفين الحسن فانه زعم ان يدخل فى النفاق ولا يخفى
انه كفر مضمر * قوله (نعم اذا كان بطريق الاستحلال
والاستخفاف كان كفرا) اى بحسب الظاهر و بحكم الشرع بكفره
لان مدار الاحكام على الظاهر واما بينه و بين الله فهو مؤمن
لو لم يكن فيما يتعلق بالقلب من التصديق خلل * قوله (الثانى

الآيات والاحاديث الناطقة) اى الدالة دلالة صريحة وفى كون
ما ذكره من الآيات صريحة بحث لان الخطاب للمؤمنين البريئين
من العصيان و فرض القصاص وايجاب التوبة مبنى على فرض
القتل والعصيان واثبات الامثال على سبيل الفرض ولا يلزم بقاء
الايمان بعد وقوع المفروض * فقوله (وهى كثيرة) بظاهره
للايات ولك ان تجعلها للاحاديث حتى لا يبقى الاحاديث خالية عن
البيان * قوله (بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز بغير المؤمن)
المتفق عند المعتزلة ان ذلك لا يجوز للكافر * قوله (فاخذنا المتفق
عليه وتركنا المختلف فيه) لا خفاء فى ان القول بانه ليس بمؤمن
مختلف فيه وكذا سلب الكفر وكذا سلب النفاق فلا محصل
لدعوى ترك المختلف فيه (نعم اختلاف الامة يصير سببا للتوقف
لكن ليس مذهبهم التوقف * قوله (هذا احداث للقول المخالف
لما اجمع عليه السلف) وليس قول الحسن قولا بالمنزلة بين المنزلتين
بل بالكفر لان النفاق كفر مضمر على انه ايضا مخالف للاجماع
المتقدم لا ناف للاجماع لان المسلمين اجمعوا بالمعاملة معهم معاملة
المسلمين الا ان يقال الكفر المضمر لا يمنع تلك المعاملة * قوله
(والجواب ان المراد بالاية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق)
فينصرف الفاسق المطلق اليه لانه الفرد الكامل سيما فى مقابلة
المؤمن ويمكن الجواب ايضا بان المراد بالمؤمن الكامل فى الايمان
واذا كان الحديث واردا على سبيل التغليظ لم يكن على حقيقية بل كان
كناية عن نقصان ايمان الزانى الى حيث كانه التحق بالعدم فلا يرد
انه يلزم كذب الشارع و منهم من قال المراد لا ايمان كاملا لكن — قائله الخيالى م
ترك التقييد تغليظا مبالغة ويمكن ان يجعل الحديث نهيا فى صورة
الخبر فيكون فى قوة لا يزنى الزانى وهو مؤمن قيد النهى بالحال المنافية
للزنا مبالغة فى التعبير عنه كما يقال ولا تضرب زيدا وهو اخوك — فى التنفير نسخه

* قوله (لما بالغ فى السؤال) فى حسان المصابيح من باب التوبة
والاستغفار عن ابى الدرداء انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقص على المنبر و هو يقول و لمن خاف مقام ربه جنتان قلت وان
زنى وان سرق يا رسول الله فقال الثانية و لمن خاف مقام ربه
جنتان فقلت الثانية وان زنى وان سرق يارسول الله فقال الثالثة
و لمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثالثه وان زنى وان سرق
يارسول الله قال وان رغم انف ابى الدرداء وما رواه الشارح ذكره
فى صحاح كتاب الايمان والرغم الذل يقال رغم انفى لله ذل عن كره
وارغمه الذل والاصل فى ذلك ان غاية الذل ان يصنع الذليل الجبهة
على الارض تواضعا فيصل الرغام اى التراب انفه * قوله (واحتجت
الخوارج بالنصوص الظاهرة) وجه ظهور الاية الاولى ان كلمة
من عامة تعم الفاسق والجواب ان كلمة من لا تعم مالايتناول صلته فلا
يتناول الافاسقا لم يصدق بما انزل الله وعدم التصديق بما انزل الله
كفر ونحن لانخالف فى كفر مثل هذا الفاسق ولايخفى ان هذا
الجواب ينفى ظهور دلالة الآية ومغن عن جعلها متروكة الظاهر
اما بان المراد بما انزل الله التورية بقرينة سابق الآية او ان المراد
من لم يحكم بشئ مما انزل الله بناء على ان ما للعموم فيحمل الآية
على عموم النفى وان كان الظاهر نفى العموم لدخول النفى على العام
ووجه ظهور دلالة الاية الثانية ان ظاهر الاية حصر الفاسق على
من كفر بعد الايمان ولاشبهة فى ان عصاة المؤمنين فساق فلولم
يكفروا بفسقهم لم ينحصر الفساق فى الكفرة ويرد عليه ان الاية
انما تدل على كفر الفاسق لوتم الحصر بعد القول به وبعد لايتم
الحصر لان من كفر لابعد الايمان ايضا فاسق فلابد من ترك الظاهر
وجعل الفصل وتعريف المسند لغير الحصر ويدفع عنه بان الفسق
لايستعمل فى غير من آمن ويرد عليه ان هذا عرف طار واما فى اصل

اللغة الذى نزل عليه القرأن فهو شامل للكافر مطلقا اذا كثر اطلاق
الفاسق فيه على الكافر الاصلى ووجه ظهور الحديث فى كفر
الفاسق بين لكن فى كفر كل فاسق حتى مرتكب الصغيرة فى غاية الخفاء
بل لايكاد يتم وكيف لا و بعض الذنوب مما جعله الشرع شعارا
للكفر فلم لايجوز ان يكون الصلوة منه والجواب المشار اليه فى كلام
الشارح بترك ظاهره واما ماقيل ان المراد الترك على وجه الاستحلال
قائله الخيالى م
او المراد بالكفر كفران النعمة واما ان المراد بالكفر المشاركة مع
الكفرة فى عدم كون الذم معصوما ووجه ظهور دلالة الاية الاولى
على اختصاص العذاب بالكافر ان تعريف العذاب للاستغراق
اى كل عذاب على من كذب وتولى فلولم يكن كل فاسق كافرا لم يصح
حصر العذاب فى الكافر اذ كون العاصى معذبا من ضروريات الدين
وتوجيه ترك ظاهره كما اشار اليه الشارح ماقيل ان المراد بالعذاب
قائله الخيالى م
عذاب مخصوص ولايخفى ان الايات الدالة على اختصاص العذاب
بالكافر لاتدل على كفر كل مذنب حتى صاحب الصغيرة لجواز
ان لايعذب صاحب الصغيرة ويوفى للاجتناب عن الكبائر ووجه
ظهور الاية الثانية اى تعريف الخزى ظاهر فى الاستغراق فلولم يكن
العاصى كافرا لم يكن كل خزى على الكافرين لان للعاصى المعذب
ايضا خزيا لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته وترك
ظاهرها بتخصيص الخزى وفيه ايضا ماتقدم من انه لايدل على كفر
ارباب الصغائر * وقوله (للنصوص على ان مرتكب الكبيرة ليس
بكافر) زيد به ان عدم كفر صاحب الصغيرة مدلولها بطريق
الاولى وكذا الكلام فى قوله (والاجماع المنعقد على ذلك) قوله
(والله تعالى لايغفر الشرك باجماع المسلمين) يعنى بلا توبة و يريد
اجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين فمخالفة العنبرى والجاحظ
فى ذلك حيث قالا دوام العذاب انما هو فى حق الكافر المعاند المقصر

واما المبالغ فى الاجتهاد اذا لم يهتد للاسلام ولم يلح له دلائل الحق فمعذور مخالفة الاجماع غير منافية له والذاهبون الى جواز مغفرة الشرك هم اهل السنة لانه تصرف منه تعالى فى ملكه تعالى وله ان يفعل ما يشاء ولايسئل عما يفعل والذاهبون الى الامتناع هم المعتزلة بناء على قاعدتهم فى الحسن والقبح والادلة الثلثة المذكورة مبتنية عليها وقد عرفت ما فيها ويتجه على قوله (قضية الحكمة التفرقة بين المسئ والمحسن) ما قيل من انه يكفى التفرقة باثابة المحسن دون المسئ ولايتوقف على تعذيب المسئ ولو قيل قضية الحكمة التفرقة بين المسئ وغير المسئ لم يتجه وقيل على قوله (والكفر نهاية فى الجناية ولايحتمل الاباحة ورفع الحرمة فلايحتمل العفو اصلا) ان نهاية الكرم يقتضى العفو عن نهاية الجناية ويدفع ان قضية الحكمة اذا كانت التفرقة فلايجوز العفو عن نهاية الجناية ويرد على قوله (وايضا الكافر يعتقده حقا ولايطلب له عفوا) انه يعتقده حقا فى الدنيا وبعد رفع الحجاب يعتقد ما هو الحق فيطلب العفو فيجوز ان يغفر ويرد على قوله (وايضا هو اعتقاد الابدان) الاعتقاد فى الدنيا ولايتأبد اذ مرتفع ذلك الاعتقاد بعد رفع الحجاب ويمكن ان يقال المراد انه اعتقاد ثبوت الباطل ابدا فلاعتقاده فى كل زمان جزاء فيتأبد جزاءه واعتقاده الباطل فى الازل ايضا يقتضى تأبد الجزاء لعدم تناهى زمان اعتقاد الباطل فاذا قوبل زمان الجزاء بزمان الاعتقاد تأبد لامحالة واعلم ان مقتضى تكفير الخوارج صاحب الصغيرة ان لايغفر الصغائر ايضا كالشرك فضلا عن الكبائر * قوله (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة او بدونها) فات بيان حكم الشرك مع التوبة الا ان يقال المراد بقوله لايغفر الشرك عدم المغفرة بلاتوبة فالتقييد بعدم التوبة يفيد المغفرة مع التوبة

قائله الخيالى م

قائله الخيالى م

ولك ان تجعل الشرك مع التوبة داخلا فى ما دون ذلك ثم تقييد المغفرة بالمشية يفيد عدم تعين المغفرة وليس الذنب مع التوبة كذلك فانه يتعين مغفرته فالاولى ان يجعل البيان بيان الذنب بلاتوبة فالشرك لايغفر ومغفرة ما دونه يتعلق بالمشية وملاحظة الاية فى تقرير الحكم معناها ان تقرير الحكم على وجه يفيد ملاحظة الاية ويذكرها ولايخفى ان التذكير فى الحكمين فالاولى وفى تقرير الحكمين * قوله (والمعتزلة يخصصونها) اى يخصصون الايات والاحاديث اذ لامخلص لهم سواه ويرد عليهم ان تخصيص المغفرة فى الاية بما دون الكفر من الكبائر مع التوبة والصغائر مطلقا مما لايساعده النظم لان الكفر ايضا مغفور بالتوبة ولدفع هذا جعل ضمير يخصصونها للمغفرة اى يخصصون المغفرة ولاطائل تحته لانه لابد لهم من تخصيص الايات والاحاديث ايضا * وقوله (وتمسكوا بوجهين) يريد به التمسك فى مذهبهم او فى تخصيص الايات والاحاديث * قوله (وزعم بعضهم ان الخلف فى الوعيد كرم) ذلك البعض هم الاشاعرة ومستند المحققين يمكن دفعه بان الوعيد تخويف للعباد وتحريض على العبادة وليس اخبارا حتى يكون الخلف فيه تبديلا للقول وقد يقال فى الوعيد تضمرة المشية لانه اللايق بالكرم بخلاف الوعد فان الكرم يقتضى فيه القول ويمكن ان يراد بقولهم المذنب اذا علم انه لايعاقب انه اذا علم احتمال انه لايعاقب كان ذلك مع كمال شهوته فى الذنب تقريرا له على الذنب لانه يتكل على الاحتمال ويختار مشتهاه العاجل ولايخاف من المآل فالاحوط ان يجعل الوعيد قولا بتا وكما ان التقرير على الذنب يخالف حكمة الارسال يخالف فائدة الوعيد * قوله (ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا) قيل المراد انه يجوز العقاب على الصغيرة مع عدم القطع بالوقوع وعدمه

الجاعل هو الخيالى م

قائله الخيالى م

قائله الخيالى م

لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح من الادلة فلا ثبات الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لاينكره فتأمل وكانه يريد انه ترك الشارح ما يهمه من اثبات ما ينكره الخصم واتى بما لايعينه من اثبات ما يعترف به وفيه ان دعوى الشارح جواز العقاب مع الاجتناب عن الكبائر والادلة تدل عليه لدخول الصغائر مع الاجتناب تحت حكم المغفرة المعلقة بالمشية وتحت الاحصاء للمجازاة وكل منهما يدل على عدم تعين عدم العقاب وايضا الادلة تدل على الوقوع جزما اذ لو تعين عدمه لم يعلق بالمشية وعدم القطع بالوقوع وعدمه فى خصوص اصحاب الصغائر والمعتزلة خرجوا بعدم الوقوع مع الاجتناب من الكبائر * وفى قوله (الاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة) انه لوكان كذلك لكان العقاب مقطوعا به الا ان يتكلف بان المراد انما يكون للسؤال والمجازاة ان شاء المجازاة وانا لا نم ان الاحصاء للسؤال والمجازاة فليكن لمجرد السؤال و قيل فليكن ليعلم المغفور حق نعمة المغفرة فى ذمته فلا يفوته شكرها وسوق الاية ينفيه وانظر ولا تغفل * قوله (واجيب بان الكبيرة المطلقة هى الكفر) يعنى المعلق عليه لتكفير السيئات الاجتناب عن الكفر فيدخل فى التكفير الكبائر ايضا ولا خلاف فى انها لا تكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر فالمغفرة والتكفير لابد له من تعليق آخر وهو المشية عندنا مطلقا والتوبة فى الكبائر عند المعتزلة فالآية لبست على ظاهرها بالاتفاق فلا تكون تامة فى الدلالة على مطلوبهم ولا يخفى ان حمل كبائر ما تنهون عنه على الكفر على كل من التوجيهين المذكورين فى غاية البعد والبلاغة يقتضى ان يقال ان تجتنبوا الكفر لو جازته وموافقته يعرف البيان فالحق ان مدلول الآية تكفر الصغائر بمجرد الاجتناب عن الكبائر وتعليق المغفرة بالمشية فى آية اخرى مخصوص بما عدا ما اجتنب

من الوجهين نسخه

معه عن الكبائر * قوله (الا انه اعاده ليعلم الاترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو) لوكان المراد التنبيه على ان لفظ العفو يطلق على ترك المؤاخذة على الذنب لقال والعفو على الذنب بل قال و يغفر ما دون ذلك و يعفو عنه لما يشاء من الصغائر فالاولى ان المناط * قوله (اذا لم يكن عن استحلال) فهو افادة لا اعادة و يرد انه لا وجه للتخصيص بالكبيرة اذ الصغيرة ايضا كذلك وان الاخصر الا وضح الجامع للنكتتين ان يقول و يغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر و يعفو اذا لم يكن عن استحلال و بعد فيه انه يعفو عن الذنب عن استحلال اذا تاب عن الاستحلال وان لم يتب عن الذنب * وقوله (ليتعلق به قوله) يراد به التعلق المعنوى اذا كان اذا للشرط والللفظى ايضا اذا كان ظرفا حرفا * وقوله (و بهذا يأول النصوص الدالة على تخليد العصاة) او يحمل التخليد على امتداد الزمان او على التغليظ وسلب الايمان يأول بالتغليظ ايضا فالاولى و يأول بهذا النصوص الدالة املح فاعرفه * قوله (والشفاعة) اى المقبولة على ان اللام للعهد والا فالشفاعة المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال تعالى ولا يقبل منها شفاعة و لولا الكلام فى الشفاعة المقبولة لم يتأت للمعتزلة التمسك بها فى نفى ثبوت الشفاعة و هل يشفع النبى لتارك السنة وقد ثبت من ترك سنتى لم ينل شفاعتى وقد حكم علماء الاصول بمقتضاه من ان ترك السنة حرمان الشفاعة وجرى عليه الشارح فى التلويح الظاهر انه ثبتت لهم الشفاعة اذ الحديث وعيد و يجوز الخلف فى الوعيد من الكريم فلا يعارض قوله عليه السلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى لانه وعد لا يجوز الخلف فيه وقد يؤل لم ينل شفاعتى بانه لم ينل مرتبة شفاعتى ولم يكن من الاخيار الشافعين و بانه لم ينل شفاعتى لرفع الدرجة فلا يتجه ان حرمان تارك السنة عن شفاعة

الرسول يقتضى حرمان المذنبين عنها بطريق الاولى على ان الحرمان
عن شفاعة الرسول لايوجب الحرمان عن شفاعة غيره من الاخبار
ولك ان تقول حرمان الشفاعة جزاء الرسول وعذاب اهل الكبائر
مثلا جزاء الله فيجوز ان يغفر الله بشفاعته عن المذنب ولا يغفر
عن تارك سنته * قوله (بالمستفيض من الاخبار) وبالكتاب كما
اشار اليه الشارح وكانه تعريض منه بانه لا وجه لتخصيص
التمسك بالخبر ويمكن دفعه بان دلالة الكتاب غير واضحة اما الآية
الاولى فلتوقف دلالتها على اثبات ايمان صاحب الكبيرة ولان الامر
بالاستغفار فى الدنيا لا يستلزم الشفاعة فى الاخرة لجواز ان يكون
نتيجة الاستغفار فى الدنيا ان يوفقهم الله للتوبة و يصيروا مغفورين
واما الثانية فلا شبهة انه استدلال بمفهوم المخالفة ودقة وجه
التفصى عنه ولانه يحتمل ان يكون ردا لاعتقاد الكفار ان آلهتهم
شفعائهم * قوله (والجواب بعد تسليم دلالتها الخ) اى الجواب
بعد تسليم دلالتها فى نفسها يجب تخصيصها بالكفار نظرا الى
الادلة المنافية لعمومها فلا يتجه ان تسليم الدلالة على عموم
الاشخاص ينافى دعوى التخصيص بالكفار ومنع عموم الاشخاص
بسند ان الخطاب مع اليهود فيجوز ان يراد بالنفس النكرة نفس
مبهم و بهذا اندفع ان ضمير منها راجع الى النفس الثانية العامة
بالوقوع فى سياق النفى فلا يتخصص وان كان للنزول سبب خاص
وقد يدفع ايضا بانه منقوض بقولنا لا رجل فى الدار وهو على السطح
لان الضمير عائد الى الرجل و غير عام وهو ضعيف لان المذنب
مصنوع والعربى و رجل على السطح ولو سلم فنظير ما نحن فيه
لا رجل فى الدار ولا هو فى السوق على انه يمكن ان يقال ضمير النكرة
فى سياق النفى كالنكرة فيها و منع عموم الاوقات والاحوال بسند
جواز ان يكون يوم لا ينفع فيها شفاعة بعض اوقات يوم القيمة

وان يكون ذلك فى بعض المواقف فى يوم القيمة * قوله (فلان
التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب
عندهم) يرد عليه ان مرتكب الصغيرة الغير المجتنب عن الكبيرة
يستحق العذاب على الصغيرة والا لم يكن للتقييد بالمجتنب عن الصغيرة
وجه فيصح العفو عن صغائر مرتكب الكبيرة (نعم لو تم ما فى شرح
المواقف انه لا استحقاق عندهم على الصغائر اصلا يتم * قوله
(لا معنى للعفو) اذ العفو ترك عقوبة المستحق على ما ثبت فى اللغة
* قوله (لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) يشكل الاستدلال
بهذه الاية بان المرتد لا يجزى بايمانه والاعمال الصالحة له والكافر
اذا اسلم لا يعذب بذنوب ايام الكفر (فعلم ان رؤية الخير بشرط
عدم الاحباط ورؤية الشر بشرط عدم هدم الخير والمعتزلة تجعل
الايمان محبطا بالكبيرة فلا يتم الاستدلال معهم مالم يثبت عدم
الاحباط ونوقش فى * قوله (فتعين الخروج) بانه يحتمل ان يرى
جزائه فى جهنم بتخفيف العذاب ويدفعه ان الاستدلال مبنى على
تقرير ان جزاء الايمان الجنة وهكذا الحال فى استدلال بباقى النصوص
باعتبار حديث الاحباط والاستدلال بالاية الثالثة مبنية على
اختصاص الاعمال الصالحة بما سوى المنهيات والتروك والا فمن
قام بجميع ما عليه فبرئ عن الكبيرة ثم انه لا يثبت المذنب اذ لا يدل
على ان لا خلود لصاحب كبيرة حتى من لبس له عمل صالح نعم
يدل على بطلان كون صاحب الكبيرة مخلدا فلا يصلح لاثبات
المدعى كما يقتضيه السوق بل لابطال مذهب الخصم الا ان يقال
كون بعض صاحب الكبائر مخلدا والبعض غير مخلد ينفيه
الاجماع على نفى القول الثابت والحكم بنفى الخلود يفيد دخول اهل
الكبائر من المؤمنين ففيه رد على من نفى العذاب عن المؤمن مطلقا
بهذه الايات كمقاتل بن سليمان من المفسرين وكالمرجئة ولا يخفى

المناقش هو
الخيالى م

ضعف دلالتها والحكم بان جعل ما جعل الاعظم الجنايات لجناية دونها خلاف العدل وان كان الالزام لا للتحقيق اذ لاظلم منه تعالى فيما يشاء ان يفعل يتجه عليه انه نوع فيه مراتب مختلفة فليكن مرتبة ليست للكفر للكبيرة والقول بان النوع بجميع افراده جعل للكفر اول النزاع * قوله (وذهبت المعتزلة ان من ادخل النار خالد فيها) وهو عند جمهورهم صاحب كبيرة واحدة فان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات وعند غير الجمهور اختلافات فى احباط للطاعة واحباط الطاعة لها فصلها المواقف * فقوله (لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة) على مذهب الجمهور بظاهره فتأمل * قوله (والجواب منع قيد الدوام) لامنع الخلوص وان يتجه عليه المنع لانه لايتم ما ذكره فى بيانه من انه لو لم يكن خالصة لم ينفصل عن مضار الدنيا لان الانفصال لايتوقف على الخلوص ولايخفى انه يمكن الجواب ايضا بانه معارض بماسبق من ان جعل جزاء ماهو الكفر خيرا ماهو دونه خلاف العدل * قوله (والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لايكون الا الكافر) وتعليق الفعل بالمشتق يفيد علية المأخذ وفيه انه حينئذ يخص الآية بتحريم قتل المؤمن لانه مؤمن ولايفيد تحريم قتله مطلقا ويلغو التقييد بقوله متعمدا اذ لايكون القتل لانه مؤمن الا متعمدا فالظاهر ان النظم ليس لتعليق الحكم بالمشتق بل ذكر المشتق لضرورة احضار من يتعلق به الحكم اذ لايمكن احضار الا بذكر المؤمن والتعليق انما يثبت اذا لم يكن ذكر المشتق من ضروريات افادة الحكم فتأمل فيه فانه من خصايص هذه التعليقات ونسأل منه الصواب والتوفيقات فنقول فى دفع تمسكهم ونرجوا ان يكون هو الصواب ان مايفيد الاية ان جزاء قتل المؤمن عمدا الخلود فى جهنم لا انه يكون فى جهنم خالدا اذ مايستحقه العبد من الجزاء لايجب

على الله ان يجزيه به بل له تعالى ان يعفو عنه او يمكن ان يدفع عنه ذلك الجزاء لامر ما فليكن عدم خلود المؤمن لغفران الله تعالى او للقصاص او لعفو الورثة بالدية لايقال فكيف يحكم بخلود الكافر فى النار قلت لانه تعالى حكم بانهم خالدون فى النار وهنا لم يحكم به بل جعله جزاء فعله وقد حكم بانه يغفر مادون الشرك فعلم منه انه لايخلد القاتل المؤمن وكما يمكن الجواب عن الاية الثانية بان المراد التعدى عن جميع الحدود بحمل حدوده على الاستغراق فيكون الاية للمنع عن جميع الحدود يمكن الجواب بعد تسليم ان المراد جنس الحدود اى من يتعد حدا من حدوده بان المراد من التعدى من كل وجه وهو انما يتحقق بعدم اعتقاده حدا وباستحلاله حتى انه لو لم يعتقده حلالا لم يتعد منه من كل وجه وفى الجواب عن الآية الثالثة ان المراد باحاطة خطيئته اذا كان ماذكر فينبغى ان يحمل كسب السيئة على حال غير الكافر لئلا يخلو عن الفائدة وذلك بان يراد بمن كسبت سيئة المؤمن وبمن احاطت به خطيئته الكافر فيكون النظم فى تقدير من كسب سيئة ومن احاطت خطيئته ووجه معارضة هذه النصوص والنصوص السابقة ان مقتضى هذه الايات تخصيص الايات السابقة بماعدا صاحب الكبيرة ومقتضى الايات السابقة تخصيص هذه الايات بالكافر * قوله (الايمان فى اللغة التصديق اى اذعان حكم المخبر) اى اعتقاده كما هو الظاهر من اضافته الى المخبر او الوقوع او اللاوقوع المذعن له * وقوله (وجعله صادقا) يحتمل ان يراد به جعل الحكم صادقا وجعل المخبر صادقا ولايخفى عليك الفرق بين الايمان والتصديق الذى يبحث عنه فى كتب الميزان بعد اعتبار القطع فى الايمان دون هذا التصديق الشامل للظنون فان الايمان انما يتعلق بالمخبر او بالخبر من حيث انه اخبر به المخبر حتى لو اخبرك احد بما ليس

من شانه ان يحصل له التصديق به ليعطيك له من غير ان يعتقده عالما به يقال لك المصدق به فى كتب الميزان ولا يقال لك المؤمن به ولبس الايمان فى اعتقاده صدق المخبر مجازا كما يوهمه *قوله (فان حقيقة آمن به امنه التكذيب) لانه صار عرف اللغة واراد بقوله (فان حقيقته) حقيقته فى اصل اللغة واستشهد فى تعديته باللام بقوله تعالى *وماانت بمؤمن لنا *مع احتمالى ان يكون لام التقوية لان الاحتمال المرجوح لايمنع الاستشهاد فى المباحث الظنية ومن قال الاولى الاستشهاد بقوله تعالى *انؤمن لك واتبعك الارذلون * لبرائته عن احتمال لام التقوية اولى له فاولى لان الكلام فى الايمان لغة والمستعمل فى هذه الاية ظاهر فى الايمان الشرعى واستشهد فى التعدية بالباء بقول النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لانه الايمان لغة والالم يصح تفسير الايمان الشرعى به لعدم جواز تفسير الشئ بنفسه وخالف فى جعل الايمان معدى بالباء البيضاوى حيث قال تعلق الباء بالايمان على تضمين معنى الاعتراف ويشبه ان يكون التعدية باللام ايضا لتضمين معنى الاذعان ولا يبعد ان يكون الباء زائدة كما شاع فى مفعول العلم وفى قوله (بحيث يقع عليه اسم التسليم) رد على من زاد فى الايمان التسليم وقال لايكفى التصديق بدون التسليم ووجه الرد انه لم يتفطن ان لبس التسليم الا الاذعان والقبول الذى لابد منه فى التصديق والغزالى بالتخفيف نسبة الى غزالة وهى قرية الطوس والتشديد من تصحيفات العوام كذا فى شرح مسلم للنووى وانا ارجوا ان يكون الغزالى نسبة الى غزالة بمعنى الشمس لانه كان كالشمس فى كشف ظلمات الجهالات والبدع والمعنى الذى يعبر عنه فى الفارسية بكرويدن ٤ هو التصديق المقابل للصور لكن الايمان اخص من التصديق المذكور فى اوائل كتب الميزان كالتصديق فى كتب الكلام لان

قائله الخيالى م

كما هو الشايع نسخه

مطلب نسبة الغزالى

٤ كرويدن بكسر الكاف الفارسية وفتح الراء وكسر الواو بالمد وفتح الدال وسكون النون بالتركية بمعنى اينانمق منه

التصديق فى كتب الكلام قسم للعلم المفسر بما لايحتمل الظن والجهل والتقليد بخلاف كتب الميزان فمن قال جعل التصديق بمعنى كرويدن عين ما فى اوائل كتب الميزان ينافى ما فى شرح المقاصد انه العلم القطعى اذ التصديق الميزانى يعم الظنون فمن خواطر الظنون اذ التصديق بمعنى كرويدن صار قطعيا فيما نحن فيه لاختصاص مقسمه لالاقتضاء التعبير عنه بكرويدن * قوله (فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار الخ) لايخفى ان هذا نبذ من الكلام لم يقع فى موقعه لان الكلام فى الايمان لغة واطلاق اسم الكافر على مصدق مرتكب لما جعل الشارع امارة التكذيب بحسب الشرع فهذا من تتمة تحقيق الايمان على مذهب جمهور المحققين من انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط اجزاء الاحكام * قوله (فاعلم ان الايمان فى الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله) يعنى من حيث انه ماجاء الرسول به من عند الله حتى ان من صدق بوحدانية الله بالدليل ولم يصدق بانه جاء من عند الله لم يكن بهذا التصديق مؤمنا ومن صدق بما جاء به محمد من عند الله بانه جاء من عند الله من غير تصديق بانه جاء به محمد من عند الله لم يكن مؤمنا بمحمد عليه الصلوة والسلام * قوله (ولا يحط درجته عن الايمان التفصيلى) اى فى الكفاية فى الكون مؤمنا وان كان بينهما تفاوت فى الفضيلة و سيصرح به * قوله (الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمل) فان قلت ركن الشئ جزءه والشئ لايحتمل التحقق بدون الجزء فما معنى احتمال سقوط الجزء والركن قلت وجهه ان الركن قد يكون حقيقيا كاجزاء السرير فان السرير لايكون سريرا بدون جزء من اجزائه وقد يكون حكميا لجعل الشرع شيئا جزأ من شئ وهذا يكون على وجهين احدهما ان يعتبره جزأ مطلقا فهو كالحقيقى لا يحتمل السقوط وثانيهما

قائله الخيالى م

امارة الكذب نسخه

ان يعتبره جزأ فى السعة دون الضرورة فيحتمل السقوط ويقال كون
الاكثر فى حكم الكل فى بعض احكام الشرع من هذا القبيل
قيل التصديق ايضا يحتمل السقوط لان اطفال المؤمنين مؤمنون ولا
تصديق لهم ويدفعه انهم مؤمنون بايمان آبائهم ولا سقوط
للتصديق فيما اعتبر ايمانا لهم ولايتم ماقيل الكلام فى ايمان الحقيقى (قائله الخيالى م)
لا الحكمى لانه ينافيه ما ذكره فيما بعد ان الشارع جعل المحقق
الذى لم يطرء عليه ما يضاده فى حكم الباقى فانه تصريح بان
الكلام فيما هو اعم من الايمان الحكمى * قوله (قلنا التصديق
باق فى القلب والذهول انما هو عن حصوله) فان قلت لاخفاء فى انه
لبس فى النفس تفصيل الطرفين ولا النسبة فكيف يكون التصديق
باق قلت كانما اريد ببقاء التصديق بقاء حالة اجمالية فلو فصلت
صارت تصديقا والاولى ان الايمان هو التصديق او ملكة التصديق (والاولى ان يقال نسخه)
وهى حالة راسخة فى النفس تصير مبدألا للتصديق بالفعل ولايخفى ان
الاشكال كما يتجه بزوال التصديق يتجه بزوال الاقرار بل زواله اظهر
واكثر وسقوطه لبس الا فى حال العذر ولاينفع فيه الا الجواب الاخير
* قوله (وذهب جمهور المحققين انه التصديق بالقلب) فى شرح
المقاصد ان المعتد به هو التصديق الغير المقارن لامارات التكذيب
حتى لو قارن شيئا منها لم يكن ايمانا قيل والاقرار اذا كان (قائله الخيالى م)
شرطا لاجراء الاحكام لابد ان يكون على وجه الاعلان بخلاف ما
اذا كان ركنا فانه يكفى مجرد التكلم مرة لاتمام الايمان وان لم يظهر
على غيره هذا وفيه انه لو كفى الاقرار من غير اظهار عند كونه ركنا
لم يكن لاحتمال سقوطه عند الاكراه كما ذكره الشارح معنى فالركن
ايضا الاقرار على وجه الاعلان * قوله (هلا الخ) اورد عليه (المورد هو الخيالى م)
انه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان ويدفعه
ان * قوله (والنصوص معاضدة لذلك) معناه النصوص

معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق بالقلب لكون الاقرار
شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص الثلاثة الاول للاول وهذا
للثانى * قوله (فان قلت نعم الايمان هو التصديق) معارضة
مع ادلة جعل الايمان التصديق فقط بان جعله الاقرار انسب
بالمعنى اللغوى لانه فى اللغة التصديق باللسان لا فى القلب فاندفع
مايقال ان كونه فى اللغة التصديق باللسان انما ينفع لو كان الايمان باقيا (قائله الخيالى م)
على معناه اللغوى لكنه صار منقولا شرعيا (نعم يتجه انه ضعيف
لا يقادم النصوص مع ان عدم معرفة اهل اللغة الا التصديق
باللسان يبطله وضع لفظ العلم ونظائره لليقين * قوله (قلت
لاخفاء فى ان المعتبر فى التصديق عمل القلب) اورد عليه فى بعض (المورد الخيالى م)
الحواشى ان المعتبر عند الكرامية لبس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال
حتى انهم قالوا من اضمر الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا الا
انه يستحق الخلود فى النار ومن اضمر الاذعان ولم يتفق له القرار
لم يستحق الجنة ثم قال على قوله فيما بعد (كانوا يحكمون بكفر
المنافق) لا يقال لعلهم يجعلون مواطأة القلب شرطا لانا نقول
هذا مذهب الرقاشى والقطان لا الكرامية ولذا ذكروا عدم
الاستفسار عما فى قلبه ولايخفى ان فيما ذكره تناقضا ولا يخفى عليك
ان * قوله (وايضا الاجماع منعقد) معارضة مع ماسبق فى اثبات
مذهب الكرامية وقد سبق انه معارضة مع دليل بعض المحققين
فيكون معارضة مع المعارضة وهو غير جائز وقد يقال منع المعارضة مع
المعارضة انما هو فى العقليات اما فى السمعيات فلا لانه يترجح السمعى
الدال على المطلوب اذا ذكر لمعارضته معارض * قوله (واما الاعمال
اى الطاعات فهى تزايد فى نفسها) دليل على هيئة الشكل الثانى
ينتج ان الاعمال لبس الايمان مع انه لبس المطلوب اذ لا نزاع لاحد
فى ان الاعمال لبست الايمان انما الكلام فى كونها داخلة فيه وايضا

الدليل مشتمل على مستدرك وهو ذكر عدم نقص الايمان لان المقدمة الاولى لاتشتمل الا على زيادة الاعمال فالنقصان زيادة والجواب عن الاول ان الكبرى ليس قوله والايمان لايزيد ولا ينقص بل هو ملزوم لها وهى ان جزء الايمان لايزيد ولاينقص اذ لو زاد اونقص لسريا فى الكل وانما وضع ملزوم الكبرى موضعها لان الموضوع الثابت فيما بينهم ان الايمان لايزيد ولا ينقص والكبرى مما يستنبط منه وعن الثانى ان التزايد يستلزم التناقص ولو كنت ذا فطنة جعلت الاول جوابا عنهما فكن على بصيرة * قوله (فههنا مقامان) المشهور فتح الميم والاحسن ضمها اى محل اقامة الدليل * وفى قوله (الاول ان الاعمال غير داخلة فى الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان الخ) لاينطبق على ما اراده المصنف اذ من البين ان المصنف جعل الدليل على عدم الدخول ماذكرناه وجعل كلامه دليل آخر سوى ماذكره المصنف تكثير الادلة مما لايبقى به السوق (نعم يتجه على دليل ذكره المتن ان عدم زيادة الايمان ونقصانه موقوف على عدم دخول العمل فيه فاثبات عدم الدخول به دور (ويكفى فيما هو بصدده اقتضاء العطف عدم الدخول فذكر اقتضاء المغايرة مستدرك ولايرد على اقتضاء عدم الدخول قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لانه على تقدير كون الروح داخلا فى الملائكة العطف لتنزيل الروح منزلة الخارج لاعتبار خطابى يعرفه من هو اهله من غير حاجة الى الاطناب ومعنى الاستدلال على حفظ الظاهر لايقال اقتضى بعض النصوص ايضا دخول الايمان ففى حفظ ظاهر العطف ترك ظاهر غيره لانا نقول يرجح حفظ الظاهر فيما نحن فيه بكثرة موارده وفى قوله (لامتناع اشتراط الشئ بنفسه) ان ما نحن فيه اشتراط الجزء بالكل ويدفع بان جزء الشرط شرط وان وجود الشئ يصح ان يكون شرط صحته ودفعه بان جزء الايمان العمل الصحيح فيلزم

كون الصحة شرطا لها والاوضح فى بيان ان المشروط لايدخل فى الشرط انه لو دخل هو لتوقف الشرط على المشروط ويدور *قوله (وقد ورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال) من غير تحقق ما يسقط به الركن فلا يرد انه يمكن تحقق الشئ بدون ركن يحتمل السقوط * فقوله (لاتحقق للشئ بدون ركنه) يراد به بدون ركنه من غير مسقط * قوله (التصديق القلبى الذى بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لايتصور فيه زيادة ولانقصان) فيه بحث لان الجزم يزيد رسوخا الى ان يبلغ مرتبة اليقين انما الكلام فى تفاوت اليقين وعدم تصور الزيادة فى عصر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مذكور فى بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدى وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لايبقى الا بتجدد الامثال فلا يرد ان الثبات على الايمان ليس ايمانا حتى يكون زيادة فيه وماذكره من النظر قوى ولايندفع بما ذكر ان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لاينفى تلك الزيادة التى لاسبيل الى انكاره لان مراده ان الشئ لايوصف بالزيادة بمثل هذا فنفى الزيادة بالمعنى المتعارف لاينافى دعوى الزيادة بهذا الاعتبار على ان بناء الزيادة على هذا الاصل مزيف بتزييف اصلها * قوله (ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهرا) الاعمال فرضا اونفلا جزء عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار وعند الجبائى ولايلزم من وجود الايمان قبل العمل فالعمل وجود الكل بدون الجزء لان الايمان حينئذ كالعالم قدر مشترك بين الكل والجزء فالتصديق فقط قبل القدرة على العمل فرد من الايمان والايمان مع عمل آخر وهكذا فكون الاعمال جزء من الايمان عند المعتزلة ليس معناه ان التصديق وحده لايكون ايمانا اصلا بل معناه ان العمل بعد وجوده داخل فى الايمان * قوله (والايمان والاسلام واحد)

مطلب اتحاد الايمان والاسلام نسخه

لما جعل الاعمال خارجة عن الايمان ومن مقدمات دليل من جعل
الايمان مشتملا عليها ان الاسلام والايمان متحدان كان ذلك
متوهما للمخالفة فى المقدمة ايضا نبه على الموافقة فيها والمراد
بقبول الاحكام قبول جميع ما جاء به النبى من عند الله واشار بقوله
(ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا
فيها غير بيت من المسلمين) الى ان الاستدلال بها كما فعله المعتزلة
ضعيف اما وجه الاستدلال على ما فى شرح المواقف ان كلمة غير
ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها اى فى قرية لوط شيئا
غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هى استثناء والمراد بالبيت اهل
البيت فيجب ان يقدر المستثنى على وجه يصح وهو ان يقال
فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى
المسلم عن المؤمن فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام هذا ما ذكره
فى شرح المواقف وفيه انه يصح ان يكون غير صفة ولا يكون
الحكم كاذبا بان يقدر فما وجدنا فيها مؤمنا غير اهل بيت من
المسلمين فالاولى ان يقال وجه الاستدلال ان غير صفة مؤمنا
او ما بعد مستثنى منه وعلى التقديرين يجب ان يتحدا اذ لو تباينا
لم يصح فى نفى وجود المؤمن غير اهل بيت ان يقال فما وجدنا
مؤمنا غير اهل بيت من المسلمين اذ لم يكن المسلم المؤمن واما وجه
الضعف فهو ان الاستثناء يصح اذا كان المسلمون اخص من
المؤمنين ونظيره ليس فى البلد من العلماء الا اهل بيت من النحويين
واما وجه التأييد ان الشائع فما وجدنا مؤمنا الا اهل بيت منه واستثناء
اهل بيت من اخص منه غير شائع * قال (وبالجملة لا يصح فى الشرع
ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم اه) لا يخفى ان هذا
يستلزم تلازم الايمان والاسلام لا اتحادهما والتلازم وان ينفى التغاير
عند الاشاعرة لكن لا يثبت الاتحاد ولهذا يقال لامرين لا ينفك

احدهما عن الآخر ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر لا هو ولا غيره
* قال (فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلمنا) لا يخفى ان سوق الاية دل على المنع من قول آمنا
وتبديله باسلمنا فلو تفاوت بين اللفظين لم يتجه ذلك فجواب الشارح
كما ترى لانه يفيد انه لو قيل قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا آمنا لصح اذ نفى الايمان فى الواقع لا ينفى الامر بالقول اذ القول
لا يستلزم الثبوت لان دلالة الالفاظ ليست قطعية وغاية التوجيه
فى دفع هذا الاستدلال ان يقال فرق بين الايمان والاسلام لغة
لان الايمان هو التصديق والاسلام الانقياد ومن الانقياد انقياد
الظاهر فامنا كذب صرف بخلاف اسلمنا فان له محمل صدق
فامر الله تعالى بان لا يقولوا آمنا واشار الى انه كذب محض بقوله تعالى
قل لم تؤمنوا وامرهم بان يقولوا ماله وجه صدق والحق ان الاية

وجه مخصوص
صدق نسخه

ظاهرة فى المغايرة والاستدلال به على المغايرة قوى * قال (فان قيل
قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله
الخ) لا يخفى ان الظاهر من الحديث ان الاسلام هو الاقرار
والاعمال مما لم يثبت ما يعارضه لا يتم تأويله كما ثبت فى الايمان حيث
يعارضه حديث الايمان ان تؤمن بالله * قال (صح له ان يقول انا
مؤمن حقا لتحقق الايمان ولا ينبغى) مقابلة بقوله ولا ينبغى بقوله
صح يستدعى حمله على عدم الصحة لا على ترك الاولى كما ذكره
الشارح فى الحكاية لا يصح ان يقول انا مؤمن ان شاء الله كما لا يصح
قول القائل انا شاب ان شاء الله ويجوز ان يمتنع الشارع ما يوهم
شيئا * وقوله (لانه ان كان للشك فهو كفر) يريد به ان كان للشك
فى الحال بقرينة قوله (او للشك فى العاقبة والمآل لا فى الآن والحال)
وفيه نظر لانه ان كان للشك فى الآن والحال بناء على اختلاف المسلمين
فى ان العمل هل يدخل فى الايمان اولا لا يلزم كفر اصلا واولوية

الترك لما انه يوهم بالشك فى الحال وعدم المنع عن الشك فى العاقبة والمآل يقتضى ان لايكون بأس فى القول بانا مؤمن غدا ان شاء الله تعالى * قال (ولما نقل عن بعض الاشاعرة الخ) جعل قوله (والسعيد قد يشقى والشقى قد يسعد) اشارة الى ابطال قول الاشاعرة دون قوله (واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح ان يقول انا مؤمن حقا ولاينبغى ان يقول انا مؤمن ان شاء الله) محل نظر بل رد جميع ما نقله من الاشاعرة بقوله (واذا وجد من العبد الخ) ويمكن ان يدفع النظر بان نفى الصحة كلام سائق على بعض الاشاعرة رده ذلك البعض بان السعادة والشقاوة مبطلتان فكذا الايمان والكفر فقوله واذا وجد من العبد الخ اثبات لاصل المسئلة وقوله والسعيد قد يشقى الخ رد لما ابطل به المسئلة وظاهر هذا المنقول ان المبتلى بسوء الخاتمة نعوذ بالله كافر من اول عمره على عكس الكافر المحمود العاقبة لكن فى شرح المقاصد موافقا لما سيجئ من ان الحق انه لاخلاف فى المعنى الخ ان معنى قولهم العبرة فى الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة ان العبرة بالايمان المنجى والكفر المردى بها لا ان الايمان فى الحال ليس بايمان والكفر ليس بكفر وكذا المراد بالسعادة فى بطن الام السعادة المعتد بها هذا وبهذا دفع ماقيل انه ملزم ان يكون المؤمن فى الخاتمة فقط مؤمنا طول حيوته من غير تصديق فلا يكون التصديق ركنا لازما ولايخفى انه يمكن ايضا دفع ما قيل بان التصديق ركن لازم بمعنى انه لابد منه فى الخاتمة بخلاف الاقرار فانه يسقط مطلقا بالعذر واشار بادراج اشير فى قوله (على ما اشير اليه بقوله تعالى وكان من الكافرين) الى ضعف الاستدلال به لاحتمال كان معنى الكون فى علم الله ومعنى الصيرورة وشقاوة السعيد وعكسه لا ينافى الحديث لما عرفت ان المراد السعادة والشقاوة المعتد بهما وليس لك ان تريد مطلق السعادة

والشقاوة وتجعل كل سعادة اوشقاوة تحصل للعبد من آثار ما كتب عليه فى بطن امه لما ثبت انه يكتب فى بطن امه انه سعيد او يكتب انه شقى ولايكتب انه سعيد وشقى لمن يتبدل حاله فى السعادة والشقاوة قوله (والتغير يكون على السعادة والشقاوة) دفع لما يقال انه لو تبدل السعادة والشقاوة لتغير صفاته تعالى من الاسعاد والاشقاء ويمكن ان يدفع ايضا بان يتغير الاسعاد ليس تغير صفة حقيقية لان الاسعاد هو التكوين المتعلق بالسعادة والتغير فى التعلق لا فى الصفة وفى قوله (والحق انه لاخلاف فى المعنى) نظر لان الخلاف فى ان الايمان اسم للتصديق والاقرار مطلقا وللموجودين فى الخاتمة * قال (وفى ارسال الرسل) بان يقول الله تعالى لبعض عباده بوساطة ملك او بدونها ارسلتك الى قوم او الى الناس جميعا او الى الثقلين او بلغهم عنى ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم وفى قوله (ارسال الرسل) رد على الحكيم قولهم ان الرسالة ليست بارسال بل بخواص ثلثة اولها الاطلاع على جميع المغيبات لاتصال النفس بالمجردات العقلية المحلاة بجميع صور الكائنات ومشاهدتها لتلك الصور وثانيها القدرة على التصرف فى هيولى العناصر واظهار خوارق العادات وثالثها رؤية الملائكة مصورة وسماع كلامهم وحيا ومن هذا يستفاد انهم انكروا النبوة بالمنام والالهام وكما ان فى ارسال الرسول حكمة كذا فى تعدده المشار اليه بايراد الرسل لان مصالح الناس يتفاوت بالازمنة ولهذا ينسخ الاحكام واطلاق الحكمة اشارة الى ان تعيين حكمه تعالى مما لا يسعه مقدرة العبد وانما المتيقن ان افعاله لاتخلو عن حكمة وقد اشار بعد الاطلاق الى بعض الحكم بقوله (فقد ارسل تعالى الخ) من التبشير والانذار وبيان ما يحتاج اليه الناس * وقوله (للناس) متعلق بالثلاثة وكانه اقتصر على الناس قصرا فى حكمة مشتركة بين جميع الرسل والا فنبينا نبى الثقلين صلى الله

مطلب ارسال الرسل

عليه وسلم ماشاهد عين الفرقدين * قال (وفى هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله) كما هو مذهب المعتزلة ولهذا اكتفى بالاشارة الى الوجوب ولم يصرح بلفظ الوجوب لئلا يتوهم ماعليه المعتزلة وما فى المواقف ان من البراهمة من قال بنبوة ابراهيم فقط ومنهم من قال بنبوة آدم فقط يدل على ان البراهمة لايحكمون بالامتناع * وقوله (لابممكن يستوى طرفاه) اشارة الى مذهب من ينكر وقوع الارسال بعد الاعتراف بامكانه لعدم ما يرجح وقوعه وفى دعوى الوقوع ايضا رد عليه * قال (جمع معجزة) فالاظهر ان التاء للتأنيث فان المعجزة آية النبوة وعلامته او بينة وقد سبق منه تعريفه فى صدر الكتاب على وجه اشهر وعرفه هنا * بقوله (وهى امر يظهر بخلاف العادة على يدى مدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله) وكانه عرفه بهذا التعريف قصدا الى تعريف يتضمن شروط الاعجاز وهى ان يكون فعل الله مطلقا عند بعض اوفعل الله اومايقوم مقامه من الترك عند آخرين كما اذا قال المدعى معجزتى ان اضع يدى على رأسى ولاتقدر انت على ذلك الوضع فلا يقدر المعارض فان المعجزة هنا ليست فعل الله بل ترك خلق القدرة فهو عدم صرف لا فعل وانما شرط كونه مضافة الى الله لانها تصديق منه بنبوة المدعى فلو لم تكن مختصة به تعالى لم يكن دالا على التصديق منه بها * فاشار بقوله (يظهر على يدى مدعى النبوة) الى انه ليس فعل المدعى بل فعل الله وان يكون على خلاف العادة والاشارة اليه ظاهرة وان يتعذر معارضته والاشارة اليه مستغنية عن الاشارة اليها وان يكون عند التحدى صريحا كما ذهب اليه بعض وعند التحدى مطلقا وان لم يصرح به بل علم بقرينة الحال على الصحيح * وقوله (عند تحدى المنكرين)

ظاهر فى الاول ويحتمل الثانى وان لايكون متقدما على دعوى النبوة ولو بلحظة ولامتأخرا بزمان لايعتاد مثله ويشير اليه قوله عند تحدى المنكرين وقد فات الاشارة الى شرطين آخرين وصار التعريف غير مانع احدهما ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتى ان احيى ميتا فامات حيا لم يكن معجزة ولم يدل على صدقه فى دعوى النبوة لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه وثانيهما ان لا يكون مكذبا له كانطاق مالبس له اختيار بعد الانطاق ونطقه بانك لست برسول الله واما نطق من له اختيار كانطاق الانسان الاخرس ونطقه بانك لست برسول الله فلايخرج عن المعجزة على الصحيح لانه لم يجعل شاهده الا انطاق الاخرس وبعد الانطاق فهو فاعل مختار ينطق بما يشاء بخلاف مالا اختيار له فى نطق فان نطقه داخل فى معجزته فتكذيبه انطاق له بما يكذبه فلا يكون شاهدا لصدقه ويجاب عن فوت القيدين بانه يكفله قوله عند تحدى المنكرين فان التحدى انما يكون لمعارضة شاهد دعواه ولاشاهد له فى هاتين الصورتين وقد وقع للبعض هنا انه مثل بغوث موافقة الدعوى بانطاق الجماد بانه مفتر كذاب والموافق لما فى الكتب الكلامية ماقدمناه ولم يشرط ان يكون معينا للمعجزة قبل اظهارها لان الظاهر بل المتفق انه ليس بشرط * قال (فبالكتاب الدال على انه امر ونهى) وذلك فى قوله تعالى * يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة * وفيه بحث لان النبى عرف فى صدر الكتاب بانسان بعثه الله لتبليغ الاحكام فالامر والنهى بلاواسطة لايستلزم النبوة لجواز ان يقتصرا على نفسه ولا يكونا للتبليغ وجعل المبلغ اعم من المغاير بالذات او بالاعتبار حتى يكون النبى داخلا تحت امته مبلغا اليه ما انزل اليه داعيا له الى امر ربه ونهيه تكلف وفى المواقف والمقاصد

المراد بالبعض الخيالى م

المورد الخيالى م
المانع الخيالى م

ان هذا الامر والنهى كان قبل البعثة لانه فى الجنة ولا امته له هناك واورد عليه المنع لجواز ان يكون حواء امته ونحن نقول فى دفعه ان الجنة لبست دار تكليف فنفى الامة لانتفاء التكليف لالانه لبس هناك انسان يصلح ان يكون امته وقد يمنع دلالة الامر والنهى بلا وساطة نبى على النبوة بامر مريم بقوله تعالى * وهزى اليك بجذع النخلة * وبامر ام موسى عليه السلام بقوله * اقذفيه فى التابوت * ويمكن دفعه بان الظاهر هو النبوة ونفى النبوة عنهما لما تقرر ان المرأة لاتكون نبية فلو كانا رجلين مستورى الحال لدل الامر بظاهره على نبوتهما * قال (وتحدى به البلغاء) ذلك معلوم بالتواتر وبالايات الكثيرة للتحدى ونقل الامور الخارقة عنه مع نقل طلب خارق العادة عنه حتى كان بمنزلة التحدى اذ لو لم يتواتر التحدى بتلك الامور الخارقة صريحا او غير صريح او تواتر وقوعها عنه لم تكن معجزات * قال (وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين) اعلم ان الاستدلال بالمعجزة من برهان الانى لان اظهار خارق العادة على يديه معلول النبوة وفرعها والاستدلال الثانى لارباب البصائر من برهان اللمى فانه يعين حقيقة النبوة و يعين ان تلك الحقيقة حصلت له على اكمل الوجوه فاثبات انه نبى باثبات ان حقيقة النبوة ثابتة له هكذا نقل فى شرح المواقف عن الامام فى المطالب العالية واما الدليل الاول لهم فمركب من اللم والان فان ماقبل النبوة سبب عادى بجعله نبيا ومابعدها من فروع النبوة * قال (قلنا نعم لكن يتابع محمدا) وماروى من ان عيسى عليه السلام يضع الجزية اى يرفعها عن الكفار ولايقبل منهم الا الاسلام معانه يجب قبول الجزية من شريعتنا فلا ينفى المتابعة لان ذلك بيان انتهاء حكم الجزية فى زمن نزول عيسى وصيرورة حكم هذه الشريعة عدم قبول الجزية بل يدل ذلك على متابعته

بلا واسطة نسخه

لان النصارى ممن لايقبل منهم الا الاسلام ولايقبل الجزية منهم فان كان دينه ثابتا لايدعهم الى الاسلام على ان خبر الواحد لايعارض الكتاب بل خبر لايعارضه فيما لايقبل النسخ فتأمل * قال (والاولى ان لايقتصر على عدد) الظاهر ان يقال ان لايذكر عدد لانه لايقتصر على عدد فانه يفيد ان يردد بين العددين وليس المقصود ذلك فانه كما ينافى قوله تعالى * ومنهم من لم نقصص عليك * الاقتصار ينافى الترديد ولايؤمن من ان يدخل فيهم من ليس منهم او يخرج من هو فيهم وغاية التوجيه ان يقال المراد من الاقتصار على عدد ان يجعل بحيث لايحتمل غيره من الاعداد وذلك اذا سمى عدد معين او مردد فعدم ان الاقتصار لايكون الا بان لايذكر عدد وفى كون الاية مخالفة للحديث اذ تعيين عدد جميع الانبياء لاينافى عدم القصة من بعض فان القصص منه بان يذكر اسمه ويخبر عن حال من احواله ثم عدم الامن من دخول ماليس نبيا مما لاشبهة فيه واما خروج من هو نبى فالصحيح انه غير لازم لان العدد لايفيد الحصر كما بين فى محله فقولك له على الف درهم لاينفى الزيادة ففى ذكر عدد اقل لايلزم عد النبى غير نبى كما ذكره الشارح فينبغى ان يوجه كلام المصنف بانه لايؤمن ان يخرج عن القصة الاعتقادية من هو فيهم فلايتم الايمان بالانبياء ويبقى البعض غير مؤمن به لاكما حمله الشارح عليه ويعلم مما ذكره ان الاولى ان لايعين نبى فى التصديق بالنبوة مالم يتواتر نبوته لان فى التصديق بالنبوة كذلك مخافة عد من ليس نبيا وان يتوقف فى اثبات نبوة من اختلف فى نبوته * قال (لان هذا معنى النبوة والرسالة) وصف المصنف الانبياء باوصاف اربعة وجعل الشارح الاثنين مع النبوة والرسالة والآخرين من مقتضاتها والظاهر ان الاربعة من مقتضاتها اذ النبوة بمقتضى تعريف الرسول كون

مطلب
عدد الانبياء

الانسان مبعوثا لتبليغ الاحكام لانفس التبليغ والاخبار بالتبليغ ايضا لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفيه نظر لانه يكفى فائدة للبعث ان ينال النبى ثواب النبوة بان يكون بعيدا من قوم بعث اليهم فيقطع مسافة فيها مشاق كثيرة للتبليغ و يموت قبل الوصول اليهم كما نقل عن الشيخ العربى قدس سره انه ذكر فى استغناء الحق انه بعث نبيا الى قرية وسلط عليه فى سبيله ذئبا اهلكه وكانه قصد بوصفهم كلهم بالتبليغ رد ما ذكره الشيعة انه يجوز ان يخفى النبى دعوته تقية (فان قلت الصدق والنصيحة فى الجملة يكفى فائدة للبعثة فكيف يبطل الفائدة لولا العصمة عن الكذب (قلت اذا احتمل تبليغهم الكذب ولم يبق وثوق تبليغهم لم يكن للبعث فائدة اذ لا يقبل منهم حكم اصلا وكونهم ناصحين لخلق الله مطلقا حتى انفسهم يعنى مشفقين فى الدين يقتضى عصمتهم عن الذنب مطلقا ففيه اشارة الى عصمتهم عن الذنوب واغناء عن ذكر التصديق الا انه صرح به وقدمه لمزيد اهتمام به لانه ملاك النبوة ومقتضى التأييد بالمعجزة فالاولى ان يقول الشارح وفى هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الذنب خصوصا عن الكذب خصوصا فيما يتعلق الخ * قال (اما عمدا فبالاجماع) الاجماع على عدم تعمدهم الكذب مقيد بدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله على ما ذكر فى المواقف ولا يعم غيره على ما يستفاد من كلام الشارح * وقوله (هذا كله بعد الوحى) لا يلايم * قوله (معصومون عن الكفر قبل الوحى و بعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور الخ) فانه يقتضى ان يكون الكلام فى سائر الذنوب بعد الوحى وقبله كالكلام فى الكفر * قال (فما كان منقولا بطريق الاحاد) سواء بلغ حد الشهرة اولا فمردود لان نسبة الخطاء الى الرواة اهون من نسبة المعاصى الى الانبياء وما كان بطريق التواتر فقسمان ما يمكن حمل

عن ذكر الصدق
نسخه

خصوصياتها على امور يخرجها عن كونها ذنوبا كحمل قول ابراهيم عليه السلام انى سقيم على انى اسقم فيما بعد فيحمل عليه ان امكن والا فيحمل لفظ الذنب الواقع فيه على ترك الاولى او كونه قبل البعثة او على الصغيرة والحمل على ترك الاولى انسب بمنصب النبوة وعلى الصغيرة بلفظ الذنب والتوبة الى غير ذلك ورجح الشارح الاول فاختاره وسوى بينهما المواقف ربما قررنا اندفع ما يقال انه لا تقابل بين ترك الاول والصرف عن الظاهر ولم يحتج الى تخصيص الصرف عن الظاهر بما سوى الحمل على ترك الاولى لضرورة تصحيح التقابل او بصرف النسبة الى غيرهم بان يكون التوجيه الاول من قبيل التجوز فى النسبة (والثانى من قبيل التجوز فى الطرف * قال (ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم فى الدين وذلك تابع لكمال نبيهم) فيه بحث لجواز كون الترجيح بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم والآدمى وبنوا آدم اشتهر فى نوع الانسان بحيث يشمل آدم وحواء دون ولد آدم فمن لم يفرق بين بنى آدم وولد آدم فجعل الحديث دليلا على كونه صلى الله عليه وسلم افضل من آدم فقد سهى و قد يجعل دليلا بمعونة ان نوحا او ابراهيم او موسى او عيسى على اختلاف الاقوال افضل من آدم والافضل من الافضل افضل لكن هذا الحكم اختلافى لان بعضهم قال آدم افضل منهم فبناء افضليته صلى الله عليه وسلم يجعلها خلافية على ان الحديث خبر الواحد فلا يفيد اليقين والاستدلال بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم انى اكرم الاولين والآخرين عند الله ولا فخر اتم * قال (والملائكة عباد الله الخ) اى مملوكون لله فى القاموس العبد الانسان حرا كان او رقيقا والمملوك وقد ضمن وصفهم بالعبودية رد كونهم بنات الله اذ الولادة تنفى الملك ووصفهم * بقوله (العاملون بامره) دون العصمة لان الثابت بالادلة مجرد

قائله الخيالى
م

ذلك واما العصمة نفيا واثباتا فادلتها متعارضة ظنية لا تفيد العلم
واليقين وعدم ورود نقل وعدم دلالة عقل فى الذكورة والانوثة
لا نفيا ولا اثباتا يقتضى عدم الوصف بالذكورة والانوثة وعد
الوصف ينفيهما ايضا لان عدم الدليل على شئ من الطرفين
يقتضى التوقف ولا دلالة لقوله تعالى (وجعلوا الملائكة الذين هم
عباد الرحمن اناثا وعلى نفى الانوثة لانه يحتمل ان يكون الذم على الملك
واثبات الذرية له فى قوله تعالى (افتتخذونه وذريته اولياء دل على
ان جعل الجميع اناثا وليس لك ان تستدل على الوصف بالذكورة
والانوثة بان ظاهر استثناء ابليس عن الملائكة دل على انه ملك
واثبات الذرية له فى قوله افتتخذونه وذريته اولياء دل على ان له
انثى فثبت الذكر والانثى للملك لان الاستثناء يعارضه ما يخرج دلالته
على الملائكة عن كونها قطعية ولعل جعلهم الملائكة بنات الله
لتسترهم عن الاعين لان ذلك يليق بالبنات ولذلك ظهر عيسى
ولم يتستر * قال (ولله تعالى كتب انزلها على انبيائه) لم يذكر
عدد الكتب اشارة الى العدد لم يثبت بدليل يفيد اليقين فالاولى
ترك العدد فى التسمية لئلا يخرج كتاب الله اولا يدخل غير كتاب على
ان ما ورد ان الكتب مائة واربع ينافيه ما ورد ان المرسلين
ثلثمائة وثلاثة عشر لان الرسول من له كتاب وشريعة ودفع التنافى
يحوج الى التكلف ولم يقل انزلها على رسله مع ان الكتاب من
بين الانبياء مخصوص بالرسل لانه يقتضى ان يكون المنزل عليه
رسولا قبل انزل الكتاب فليس ترك على رسله خلاف الاولى كما
يتوهم بل لاختيار الاولى * وقوله (وبين فيها امره ونهيه)
ينتقض بالزبور لانه لم يكن فيه الا الادعية * وقوله (فهو واحد)
فسر بان الكل متحد فى كونها كلام الله تعالى غير متفاوتة — المفسر الخيالى م
فى تلك الصفة وانما التعدد والتفاوت فى النظم المقر والمسموع

وفيه انه لا فائدة فى هذا الحكم وقد يفسر * قوله (وكلها كلام الله)
بان الكل دال على كلام الله ويجعل قوله وهو واحد بمعنى ان كلام
الله واحد لا تعدد فيه وهو بعيد عن العبارة جدا والمتحد
ان المراد ان كلام الله واحد فى نفسه وانما التعدد باعتبار وجوده
اللفظى وكذا ترجيح البعض على البعض وهو المراد بالتفاوت
فجعل التفاوت لتفسير التعدد وهم * وقوله (كما ورد فى الحديث) — الجاعل الخيالى م
ينبغى ان يكون متعلقا بتفصيل الكتب وتفصيل السور لان كلا
منهما انما يعلم من الشرع * قال (والمعراج لرسول الله محمد — مطلب فى المعراج
صلى الله الخ) الظاهر العروج الا انه اطلق المعراج واراد العروج
اشارة الى ان العروج كان بالمعراج على ما ذكر ارباب السير انه ظهر
فى بيت المقدس من الصخرة الى السماء معراج فى غاية الحسن والجمال
وهو المعراج الذى يعرج منه الملائكة الى السماء احدى عارضية
من الياقوت الاحمر والاخرى من الزبرجد الاخضر واحدى درجاته
من الفضة واخرى من الذهب مكللة بالدرر واليواقيت وهو الذى
يظهر منه ملك الموت يقبض الروح ويراه المحتضر فلاجله ينظر
جدا ويبالغ فى النظر والجواب بان المراد الرؤيا بالعين مبنى على ان
الرؤيا جاء مصدر رأى بالبصر كالرؤية الا انه فى رأى فى المنام
اشهر وبعضهم حمل قول عايشة رضى الله عنها على معراج آخر — المراد به الخيالى م
وجمع بين كلام عايشة وغيره بتجويز تعدد المعراج واما ما قاله
بعض متأخرى اصحاب السير ان كلام عايشة مبنى على انها كانت
زمن المعراج صغيرة ولم تحققه ومعوية كان كافرا فلم يعرفه ليس
بشئ ولا ينبغى ان يصغى اليه لان عايشة رضى الله عنها مع حرصها
فى معرفة احوال رسول الله يبعد كمال البعد ان تقنع بمعرفة ايام
صغرها ولا تحققها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا معوية
مع طول عهده فى الاسلام ورؤيته صلى الله عليه وسلم له فى هذه

الليلة مما انكرته عايشة وجمع من الصحابة واثبات الرؤية
منقول عن ابن عباس والحسن البصرى وعروة والزبير وكعب
الاخبار والزهرى وابى الحسن الاشعرى واكثر اتباعه ولكن
اختلف فى انه هل هو بالقلب بان اعطى لقلبه خال البصر فرأه رؤية
البصر او بالبصر والصحيح الاول لان ابن عباس صرح فى بعض
ما روى عنه بالقلب وفى بعض اطلق وجعل بعض الائمة
الاحوط فيه التوقف لان شيئا من ادلة الطرفين لا يفيد اليقين
والمسلك يقينى * قال (العارف بالله وصفاته حسب ما يمكن)
ان اريد حسب ما يمكن للنوع فيلزم انتفاء ولاية ما سوى افضل
النوع وان اريد بحسب ما يمكن لذلك الشخص فيلزم ان لايكون

مطلب فى كرامات الاولياء

فائتا للوقت الذى يمكن له صرفه فى المعرفة وليا لانه لم يعرف
حسب ما يمكن له لانه لو صرف ذلك الوقت الى المعرفة لزاد معرفة
الا ان يقال المراد حسب ما يمكن له ومداره لبس على عدم تضييع
وقت بل على انجذاب ولطف من الله تعالى فيجوز ان يمن على
احد بالتوبة وضبط الوقت بعد تضييع مدة مديدة لما كان

ربما كان نسخه

يمكن له من معرفة ذاته وصفاته * وقوله (فالايكون مقرونا بالايمان
والعمل الصالح) يريد به فخارق عادة لا يكون كذلك والمقصود
ضبط خارق العادة فعلى هذا ينقسم الى معجزة وكرامة واستدراج
واورد عليه انه غير حاصر لانه ان وافق الغرض فاستدراج والا

المورد الخيالى م

فاهانة كما روى ان مسيلمة الكذاب دعا الاعور بان يصير عينه العوراء
بصيرا فصار اعمى وقد نقل تقسيم الخارق الى معجزة وكرامة ومعونة

الناقل الخيالى م

واهانة واعترض عليه بخروج الارهاص والاستدراج وماظهر من مريم

المعترض الخيالى م

الحبل من غير ذكر وظهور الرزق من غير سبب وماظهر من صاحب
سليمان احضار سرير بلقيس من بعيد قبل ارتداد الطرف
ومايقال من ان الاول معجزة لزكريا والثانى لسليمان لايرده مايقال

ان المعجزة ماقارن التحدى ولامقارنة هنا لانه ينافيه ماسيرد ان كرامة
الولى معجزة النبى الا ان يقال ما سيأتى مسامحة والمراد انه كالمعجزة
فى الدلالة على نبوة النبى وكون الكرامة معجزة مسامحة لايخرجها
عن الكرامة * قال (ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء)
والاستاد ابو اسحق وابو عبدالله الحليمى منا وتقييد المعتزلة بالمنكرين
لاخراج ابى الحسين البصرى منهم فانه يوافقنا وحاصل الاستدلال
انه ينسد باب اثبات النبوة وحاصل الجواب ان الكرامة اعانة على
الاثبات لانها معجزة يعنى كالمعجزة فى اثبات دعوى النبوة والا
فما لم يقارن دعوى الرسالة والتحدى لبس بمعجزة ويمكن نقض
استدلالهم بالسحر فانه يجرى فى السحر بان يقال لوكان السحر
ثابتا لاالتبس بالمعجزة فيفسد باب اثبات النبوة فما هو جوابهم عنه
جوابنا وينبغى ان لايخص انكار المعتزلة بالكرامة بل بمطلق خارق
العادة كرامة كانت او استدراجا * قال (والاحسن ان يقال
بعد الانبياء) موافقا لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم * ماطلعت
الشمس ولاغربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من
ابى بكر ومثل هذا السوق عرفا للافضلية لالنفيها على ماهو المفهوم
لغة يقال وبه يظهر ان ابابكر افضل من سائر الامم ايضا وفيه انه

قائله الخيالى م

لم يفت افضليته من سائر الامم فيما ذكر المصنف ايضا لان افضل
امة نبينا افضل الامم لان امته افضل الامم وارادة كل بشر يوجد
بعد نبينا كما تنتقض بعيسى تنتقض بادريس وخضر والياس
ايضا ويمكن دفعه بانه يشخص من هذا الحكم هؤلاء الانبياء بقوله
(ولا يبلغ ولى درجة الانبياء) ويرد ايضا انه لايفيد تفضيلهم
على من لم يوجد بعد النبى ممن استشهد زمن حيوته كحمزة وجعفر
وغيرهما رضى الله عنهم وقد دل الحديث السابق على ان ابابكر
رضى الله تعالى عنه افضل منهم وعدم افادة التفضيل على التابعين

على تقدير ارادة كل بشر موجود على وجه الارض مندفع بان
الصحابة خير من التابعين بلا خفاء * قال (ابو بكر الصديق) ظاهره
المبالغة فى الصدق لكن فى الصحاح الصديق مثل الفسيق الدائم
التصديق ويكون الذى يصدق قوله بالعمل هذا ويستفاد منه
ان تسمية الصديق لكونه مصدقا لاقواله باعماله لا لما قاله الشارح
من انه صدق النبى فى النبوة بلا تلعثم اى توقف وفى المعراج بلا تردد
وفى كتب السير انه سمى بالصديق فى قصة المعراج ويمكن ان يقال
سمى بالصديق فى قصة المعراج لانه صدق قوله بانه مؤمن شاهد
بنبوة محمد بتصديقه اياه فى المعراج بلا تردد مع استبعاد جميع القوم
فيكون اطلاق الصديق مطابقا لما فى الصحاح * قال (فرق بين
الحق والباطل فى القضايا والخصومات) فى القاموس اولانه فرق
بين الايمان والكفر حيث اظهر الاسلام بمكة * قال (لان النبى
صلى الله تعالى عليه وسلم زوجه رقية الخ) ولا دخل فيما هو بصدده
بقوله * قال (ولو كان عندى الخ) الا انه اراد اتمام رواية الحديث
فكانما سمى بنتا النبى نورين تسمية باسم ابيهما لان النور من اسمائه
عليه السلام على ما فى القاموس * قال (فالتوقف جهة) اذ لم يرد
على فضلهما على غيرهما نقل كما ورد فى شان الشيخين ولا يمكن
ان يهدى اليه عقل وان اريد كثرة ما يعده ذو العقول من الفضائل
لانه ظهر كثرة فضائل على رضى الله تعالى عنه كمال الظهور
ونحن نقول كان وجه التوقف انه جعل عمر الخلافة بين عثمان
وعلى وغيرهما شورى وذلك يشعر بانه توقف فى تفضيل واحد
منهم ولما قصر الشورى عليهم فضلهم على غيرهم الا ان هذا
يقتضى التوقف فى تفضيلهما على غيرهما ايضا * قال (على هذا
الترتيب ايضا) يشعر انه مبنى ترتيب الخلافة على ترتيب الافضلية
التى حكم بها السلف لدليل كان لهم * فقوله (وذلك لان

الصحابة قد اجتمعوا) لا يلايم كلام المصنف * وقوله (توفى)
على صيغة المجهول وللبلغاء لبناء المعروف وجه معروف وتوقف
على كان ستة اشهر * وقوله (ولا حتج الخ) الا يرى انه احتج
ابو بكر على الانصار بقوله الائمة من قريش وتقاعد الانصار
عن دعوى الخلافة ووجهه قول على رضى الله تعالى عنه * بايعنا
لمن فيها وان كان عمر * انه اراد وان كان البيعة له صعبة لكمال
صلابته فى الدين وعدم مسامحته فى امر يعنى نبايع الحق وان كان
مرا وفى تصريحه رضى الله تعالى عنه حين المبايعة بذكره ليكون
المبايعة بلا غرور وعن علم * وترك الخلافة شورى * اى ذات
شورى معناه انه ترك تعيين الخليفة شورى بينهم لا اقامة امر الخلافة
شورى فى تبصرة الادلة فوض اليهم لينظروا فيه فيقلدوا الاقامة
اصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث قال فى تفسير شورى
انهم لا ينفردون بامر حتى اجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة
مشتركة بينهم ٧ وسيأتى من الشارح ما يدل على انه ذهب اليه * قال
(لم يكن عن نزاع فى خلافته) اى نزاع لهوى النفس من غير
داعى الاجتهاد يدل عليه قوله (بل عن خطاء فى الاجتهاد)
والمقصود منه رفع الطعن عن معوية ومن تبعه من الاصحاب
وعن طلحة وزبير وعايشة رضى الله تعالى عنهم فان الواجب حسن
الظن باصحاب رسول الله واعتقاد برائتهم عن مخالفة الحق فانهم
اسوة اهل الدين ومدار معرفة الحق واليقين وقبل المعنى لم يكن
عن نزاع فى انه احق بالخلافة بل بشبهة تدل على جواز المحاربة
مع الخليفة فى طلب حق فى الدين اعتقده الخليفة غير حق ولم يعمل به
وهو قصاص قتلة عثمان فان معوية اعتقد وجوب القصاص
فكان نزاعه فى طلب القصاص لا فى طلب الخلافة وهذا ظاهر
البطلان لا يخفى على احد ان نزاع معوية وزبير كان فى خلافته

٧ واعتقاد ان الاحق
بالخلافة غيره
نسخه

قائله الخيالى م

ولولا ذلك لوجب ان ينقاد لاحكامه المعوية ويطلب عنه القصاص عن القتلة * قال (ولعل المراد الخلافة الكاملة التى لايشو بها شئ من المخالفة وميل من المبايعة) يتجه عليه انه يشكل بخلافة عثمان وعلى رضى الله عنهما لانه خالف معهما اهل البغى حتى استشهد عثمان ولم ينقطع مخالفة معوية مع على الا ان يقال المراد عدم ثبوت مخالفة الخليفة وميله عن متابعة الحق و بعد فيه بحث لان حصر الخلافة الكاملة فى ثلثين لايقتضى ان يكون بعدها ملك وامارة بل خلافة غير كاملة فالاظهر ان حكم اهل الحل والعقد بالخلافة مسامحة لشبه الملك بالخلافة لقربه وضبط امر المعاش والمعاد ضبطا شبيها بزمان الخلافة * قال (ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب) جعل المواقف الوجوب ايضا مختلفا فيه فان الخوارج جعله من الجائزات * وقوله (وانما الخلاف فى انه يجب على الله) يعنى ذهب اليه الامامية والاسمعيليه * وقوله (بدليل سمعى) يعنى كما هو عندنا (اوعقلى) يعنى عند اكثر المعتزلة وعند الزيدية اقول وسمعا وعقلا ايضا عند كثير من المعتزلة كالجاحظ والكعبى وابى الحسين * قال (ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما اشار اليه الخ) حمل * قوله (والمسلمون لابد لهم الخ) على مسئلة وجوب نصب الامام سمعا والاستدلال عليه بما حاصله ان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعى واجب سمعا كالواجب الشرعى و يمكن حمله على دليل مشهور مسطور فى الكتب وهو ان فى ترك نصب الامام خوف ضرر فوت هذه الواجبات المفضى الى هلاك الجميع لما انا نعلم علما يقارب الضرورة ان شرع هذه الامور لمصالح عائدة الى الخلق معاشا و معادا فع فوتها يختل نظام العالم و يفضى الى ما يفضى فمعنى قوله

مطلب فى الامامة

لابد لهم فى بقائهم وعلى ماذكره الشارح لابد لما يجب عليهم فى الدين ودفع الضرر المظنون واجب لقوله عليه السلام لاضرر ولاضرار فى الدين (والصغار) جمع صغير كالكرام جمع كريم (والصغائر) جمع صغيرة كالغنائم جمع غنيمة * وقوله (فان قيل) انما يتوجه على هذا الدليل دون الاولين والمراد بالرياسة الرياسة العامة فى الدنيا ليصح * قوله (اما ما كان اوغيره) فان من له الرياسة فى الدين والدنيا فى نيابة الرسول لايكون غير امام وحينئذ * قوله (فان انتظام الامر يحصل بذلك) فى غاية الضعف كما ترى يرشد اليه * قوله (فى الجواب يحصل بعض النظام فى امر الدنيا) فالسؤال ليس بشئ * وقوله فيعصى الامة كلهم ويكون ميتهم ميتة الجاهلية) يريد ان اللازم باطل لما ان فى الازمنة الماضية بعد الخلفاء الراشدين اكابر الامة من التابعين وتبعهم الى غير ذلك من الائمة المجتهدين الذين لاخفاء فى جلالة قدرهم فى الدين وقيل لان اجتماع الامة على الضلالة لا يجوز لقوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة و قد يجاب عن الشبهة بانه انما يلزم المعصية لو تركوا نصب الامام عن قدرة واختيار ومحصوله تخصيص الحديث بمن مات فى زمان لم يترك فيه نصب الامام لعجز واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات وكذا المراد بعدم اجتماع الامة على الضلالة عدم الاجتماع عن قدرة واختيار بل نقول لم يجتمعوا لان المراد بالاجتماع على الضلالة الحكم بكونها حقا لا العمل بها اكراها و بهذا الجواب يندفع الاشكال بعد الخلفاء العباسية * قال (لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم) حيث رجعوا المهدى فى الفضل على امامة الكرام سوى على رضى الله عنه ولايخفى ان ذكر هذه المسئلة فى هذا المقام لامر المهدى المختفى والاولى بحالها ايرادها فى شرح * قوله (ولايختص ببنى هاشم واولاد على) وفى قوله (بل غاية

قائله ومجيبه الخيالى م

الامر ان يوجب اخفاء دعوى الامامة بحث بجواز ان يكون زمانه
اخوف من ازمنة آبائه بحيث لايمكن ظهوره كما لم يمكن لآبائه اظهار
الامامة * قال (ويكون) عطف على يكون * فى قوله (وينبغى
ان يكون) يقال يجب ذلك فلا يصح عطفه على يكون بل يجب عطفه
على ينبغى وفيه ان كونه ظاهرا ايضا واجب كما اوضحه بيان الشارح
وكلمة ينبغى اعم من الواجب وان كان اكثر استعمالا فى الاولوية
*وقوله (ولا يجوز من غيرهم) يدفع توهم الاولوية * قال (ولا يشترط
فى الامام ان يكون معصوما لما مر فى الدليل) لايخفى ان الاولى تفسير
العصمة قبل اقامة الدليل على نفى اشتراطه لان تعقل الدعوى يتوقف
عليه بل لان مقدمات الدليل ايضا يتوقف عليه بل الاولى تحقيق
مفهوم العصمة فى بحث عصمة الانبياء كما فى كتب القوم ومن شرط
عصمة الامام انما شرطه فى زمان الامامة لا قبله اذ لا موجب
لاشتراطه قبله وحاصل الدليل الاول ان الاجماع انعقد على خلافة
ابى بكر مع ان اهل الاجماع لم يقطعوا بعصمته ايام امامته كيف
والعصمة ان لا يخلق الله فى العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره
ولا طريق معرفة لهذا الا بالوحى اذ لا يعلم الغيب الا الله وبهذا
اندفع ما اورد عليه ان الشرط عصمته لا العلم بعصمته وعدم
القطع انما ينافى الثانى لا الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم
قطع اهل البيعة غير معلوم وحاصل الدليل الثانى ان عدم الدليل على
الاشتراط يفيد عدم الاشتراط ولا يخفى ان هذا من المسالك الضعيفة
على انه يتجه عليه انه لو تم هذا لثبت عصمة ابى بكر اذ عدم الدليل على
خلق الذنب فيه دليل على عدمه * قال (والجواب المنع) اى منع
ان غير المعصوم ظالم زايد اد يقال له ان غير المعصوم اذا صلح
ذنبه بالتوبة لبس الى غير (ومن العجائب ما قيل فان قيل حقيقة
العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود

مطلب فى كلمة ينبغى

المورد الخيالى م

فان قلت نسخه

قائله الخيالى م

فكيف لايكون غير المعصوم ظالما اذ يقال له ان غير المعصوم اذا
اصلح دينه بالتوبة لبس ظالما فلا تنس التوبة والاصلاح ولا تكن
مصر الدفع ما توهمت وروده على ان تعريف العصمة لبس على
ظاهره الذى يجب ان يراعى فى التعريفات والمراد بعدم خلق الله
ام يكون مآله ذلك وهو ملكة اجتناب المعاصى مع التمكن
منها وانتفاء الملكة لا يستلزم عدم الاجتناب عنها وما قيل ان
الظلم هو التعدى على الغير فيكون اخص من المعصية يدفعه وصف
المرأ بالظالم على نفسه وتفسير الظلم بوضع الشئ فى غير محله وما
قبل المراد بالعهد النبوة عدول عن الظاهر فلا يدفع الاستدلال
بالظاهر * قوله (انها خاصية فى نفس الشخص وفى بدنه) لعله
اراد الامتناع العادى مع التمكن من الذنب فلم يكن فاسدا والمراد
بالمحنة التكليف قيل سمى بها اذ به يمتحن الله عباده ويبلوهم
ايهم احسن عملا * قال (ولا ان يكون افضل من اهل زمانه) كما
زعمت الشيعة وان وافقهم بعض اهل السنة حتى الاشعرى على ما
فى الكفاية واما اورده على جعل الامام شورى كان الاولى بحاله
ان يذكره سابقا حيث ذكر حديث جعل الامامة شورى وقد
عرفت له معنى لا يتجه عليه السؤال فتذكر * قال (اى مسلما حرا)
لا يبعد ان يدرج فى الولاية المطلقة الكاملة توحده فى الحكومة
فيفيد البيان عدم صحة نصب امامين مستقلين وشجاعة الامام
عبارة عن كونه قوى القلب بحيث يمكنه رياسة العسكر واقامة
المقابلة مع العدو وان لم يقدر بنفسه على الحرب كذا فى الكفاية
* قال (ولا ينعزل الامام بالفسق) قيل لا يقال بل ينعزل
بقوله تعالى لا ينال عهد الظالمين فان النيل بمعنى الوصول وهو
آنى ابتداء وزمانى بقاء لانا نقول الوصول امر آنى لا بقاء له وانما
الباقى الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة

قائله الخيالى م

قائله الخيالى م

قائله الخيالى م

هو الاول على ان صيغ الافعال للحدوث هذا ومبناه على
الغفلة ان مجرد الفسق ليس ظلما بل الفسق مع عدم الاصلاح
بالتوبة واورد على قوله (لان العصمة ليست بشرط ابتداء)
انه ان اريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب اذ المطلوب

المورد الخيالى م

ان لايشترط عدم الفسق وان اريد عدم الفسق فعدم اشتراطه
ابتداء ممنوع اذ قالوا يشترط العدالة فى الامام لان الفاسق لايصلح
لامر الدين ولاوثوق باوامره هذا ومبناه على صرف تعريف
العصمة عن ظاهره وحمله على ملكة الاجتناب وقد عرفت ان
الداعى اليه ضعيف قال قلنا انه لما فرغ عن مقاصد علم الكلام
جعل الامامة من مقاصد علم الكلام على اصل اهل السنة مسامحة
قال صاحب المواقف ومباحث الامامة عندنا من الفروع وانما
ذكرناها فى علم الكلام تأسيا بمن قبلنا فحقيقة الامر يقتضى ان يجمع
ايراد مباحث الامامة مع ايراد هذه المباحث فى الحاجة الى الاعتذار
المذكور * قال (لما انه يعلم من احوال الفاسق الخ) يقال هذا

قائله الخيالى م

انما يتم فى الاشخاص واما فى الانواع كاكل الربوا وشارب الخمر
والفروج على السروج فلالانه يعلم من ترتيب اللعن على الوصف
انه المناط وفى قوله (فنحن لانتوقف فى شانه) منافاة لما له الغزالى
فى الاحياء فى لعنة الاشخاص خطر فليجتنب ولاخطر فى السكوت
عن لعنة ابليس فضلا عن غيره * قال (وهذا جهل منه بربه)
فيه نظر لان التمنى يكون فى المحالات فلو تمنى مع علما باستحالة وجوده
واستحالة ان يحكم به تعالى كيف يكون جهلا بربه * قال (والجمع
بين قولهم لايكفر الخ) يقال هذا مذهب الاشعرى و بعض تابعيه

قائله الخيالى م

والمكفر غيرهم فلاتناقض فى كلامهم فلا اشكال * قال (الا
المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت فى الخارج) مذهب
جمهورهم ان الثابت فى العدم بسائط الممكنات دون المركبات

* قال (ان العالم والمتعلم) يرد مذهب المعتزلة من ان القضاء
لايتبدل وان لايثبت مذهب اهل السنة من ان الدعاء والصدقة
ينفعان و يمكن ان يقال يثبت نفع الدعاء والصدقة بطريق
الاولى * قال (ادعوا الله وانتم موقنون) يندرج فيه الاجتناب
عن المعاصى والتقيد بالعبادات لان الايقان فى الاجابة لايحصل
مالم يريك فى الاجابة وقوع مانع من الاجابة عنك * قال (فقال الله
انك من المنظرين) قيل فيه بحث لجواز ان يكون اخبارا عن كونه

قائله الخيالى م

من المنظرين فى قضاء الله السابق دعى اولم يدع وقيل يستجاب
دعاء الكافرين فى امور الدنيا ولايستجاب فى امور الآخرة و به
يحصل التوفيق بين الآية والحديث * قال (من اشراط الساعة)

مطلب اشراط الساعة

جمع شرط بالتحريك وهو العلامة ودابة الارض اولها تخرج من
جبل الصفا يتصدع لها والناس سائرون الى منى اومن الطائف
او ثلث امكنة ثلث مرات معها عصا موسى وخاتم سليمان عليهما
السلام تضرب المؤمن بالعصا وتطبع وجه الكافر بالخاتم فينتقش
فيه هذا كافر و يأجوج ومأجوج من لايهمزهما يجعل الالفين
زائدتين من يجج ومجج وقرأ رؤبة يأجوج ومأجوج وابو معاذ
يمجوج كل ذلك من القاموس وفى تفسير البيضاوى هما قبيلتان
من ولد يافث بن نوح وقيل يأجوج من الترك ومأجوج من
الجيل وهما اسمان اعجميان بدليل منع الصرف وقيل عربيان
من اج الظليم اذا اسرع واصلهما الهمز كما قرأ عاصم ومنع صرفهما
للتأنيث والتعريف * قال (والمجتهد) اى المستدل (فى العقليات
والشرعيات والاصلية والفرعية قد يخطى) اى قد يحكم حكما
غير مطابق (وقد يصيب) اى قد يحكم حكما مطابقا وقد يراد
بالاصابة الخروج عن عهدة التكليف فعلى الاول ليس دعوى
الاصابة فى مسائل الاصول لمخالفين مطلقا اذ الحكم فى الاصول

واحد معين عند الكل وعلى الثانى يصوب المخالفان فى الفروع مطلقا وفى الاصول اذ لم يكن احدهما مكفرا * قال (وهذا الاختلاف مبنى على اختلافهم فى ان الله تعالى فى كل حادثة حكما معينا ام حكمه فى المسائل الاجتهادية مادى اليه رأى المجتهد) هكذا عبارته فى التلويح ايضا ولعله سهو لان ام المتصلة لازمة لهمزة الاستفهام يليها احد المستويين والاخر الهمزة والعبارة الصحيحة اختلافهم فى ان لله تعالى فى كل حادثة حكما معينا اواحكاما على حسب مايؤدى اليه رأى المجتهد وعبارة التنقيح منقحة وهى وهذا الاختلاف بناء على ان عندنا فى كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم مادى اليه اجتهاد مجتهد * قال (اما ان لايكون من الله تعالى عليه دليل) ويكون العثور عليه لا عن دليل بل بمنزلة من يعثر على دفين * او يكون ذلك الدليل اما قطعى (والمجتهد مأمور بطلبه) اوظنى والمجتهد غير مكلف باصابتها لغموضها وخفائها وماذكره من المذهب المختار لايتأتى فيه الخطأ انتهاء فقط لانه ان وجد دليلا عليه من الله فقد اصاب وان فقده فقد اخطأ مع وجدان الدليل ولااصابة مع فقدانه فالخطاء ابتداء وانتهاء لامحالة * فقوله (فلا خلاف فى هذا المذهب فى ان المخطئ ليس باثم انما الخلاف فى انه مخطئ ابتداء وانتهاء) لايصح انما الخلاف فى مذهب من يقول بالخطاء وجعل قوله فى هذا المذهب اشارة الى مذهب من قال بالخطاء دون خصوص ماسبق من قوله (والمختار) بعيد جدا وتخصيص عدم الخلاف بهذا المذهب لان الخلاف واقع فى مذهب من قال ان الدليل قطعى لانه حكم بان المجتهد مأمور بطلبه فاختلف فى استحقاق المخطئ الخطاب ووجوب بعض حكم القاضى بالخطاء * قال (الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة

اوالفتيا) بضم الفاء كالفتوى وبمعناه وهوماافتى به الفقيه وقد يفتح وفى قوله ولوكان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخيص سليمان بالذكر جهة انه كان تفهيم سليمان بمحض لطف الله من غير اسباب اجتهاد له ارهاصات لنبوته فلهذا خصص نسبة تفهيمه الى ذاته وقد يجاب بان المراد بتفهيمها تفهيم ارفقها واحقها وفيه انه بعيد عن ظاهر النظم وانما قال (والثانى الاحاديث والاثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء بحيث صارت متواترة المعنى) لان ما لم يبلغ حد التواتر لايصلح للاستدلال على الاصول والثالث من الادلة دليل الاجماع واليه اشار بقوله (وقد اجمعوا) وهذا الدليل مبنى على اثبات ان القياس مظهر لامثبت والا فعند الخصم القياس مثبت ويرد بان الحكم الاجتهادى اعم من الثابت بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف فى اتحاد الحق وتعدده جار فى الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الافيما لم يقع فيه خلاف ويدفعه ان القول بتعدد الحكم فى غير القياس وبوحدته فيه خلاف الاجماع واذا ثبت وحدته فى صورة القياس بالاجماع ثبت فى الكل به (فافهم والرابع من الادلة الاستدلال بالمعقول وهو انه لاتفرقة فى العمومات الواردة فى شريعة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بين الاشخاص فى النصوص فالظاهر ان يكون الثابت بالاجتهاد مثله وبهذا اندفع ماقيل من انه ان

قائله الخيالى م

اريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادى فلا تقريب وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو اول المسئلة (نعم يتجه انه لايفيد اليقين وغاية مايفيده الظن * وقوله (فى شرح التنقيح) فيه ان الاوضح فى شرح التوضيح * قال (ورسل البشر افضل من رسل الملائكة) نبه على ان المراد بقولهم خواص البشر افضل من خواص الملك الرسل والمراد بالعوام ماسوى الرسل

مطلب
فى تفضيل بنى آدم
على الملائكة

من اتقياء المؤمنين واما العصاة فلا يفضلون على الملك اصلا
والدليل الاول لايفيد الا تفضيل آدم على رسل الملائكة وتفضيله
على سائر الرسل بناء على انه لا قائل بالفضل و بعد انما يتم لوكان
المأمور بالسجدة جميع الملائكة لا الملائكة السفلية لكن الظاهر
الجميع والمسئلة مما يكتفى فيها بالظن والاستدلال الثالث ايضا مبتن (معين نسخه)
على عدم الفضل والا فلا يشمل جميع الانبياء ولا جميع عوام البشر
واورد عليه انه اما ان يراد من آل ابراهيم وآل عمران الانبياء فقط (المورد الخيالى م)
فلايفيد تفضيل عامة البشر على عامة الملك واما ان يراد بالعالمين
غير رسل الملائكة فلا يفيد تفضيل الانبياء على رسل الملائكة
ويدفعه ما ذكره الشارح من قوله (وقد خص من ذلك
بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة) فان حاصله انا
لانخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين بل تفضيل الجميع على
جميع العالمين ونخص من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة الى رسل
الملك لكن المورد لم ينبه لما ذكره * وقوله (ولاخفاء فى ان هذه
المسئلة ظنية الخ) دفع لما يتجه بعد تخصيص البعض من الحكم
بالاجماع ان الدلالة صارت ظنية لان الدليل عام مخصوص
البعض والوجه الرابع اورد عليه ان الملائكة لهم صفات فاضلة (المورد والمجيب
فى مقابلة اعمال الانسان واجيب بان ذلك بالنسبة الى الانبياء مم (الخيالى م)
الا انه يلزم ان يخص الدليل بالانبياء اقول ذلك المنع متجه فى عامة
الملك بالنسبة الى عامة البشر اعنى اتقياء المؤمنين ايضا فيتم الدليل
على عمومه على ان عدم القول بتفضيل الرسل على الرسل و بعدم
تفضيل العامة على العامة مما يتم به الدليل فافهم * قال (وذهب
المعتزلة والفلاسفة او بعض الاشاعرة) وهو ابو عبد الله الحليمى
والقاضى ابو بكر والقول بان التعليم من الله والملائكة هم المبلغون
خلاف الظاهر و يستلزم ان لا يكون المتعلم من متعلم شخص

الا متعلما من شخص والجواب بان الترقى بذكر الملئكة المقربين لبس
لفضلهم على عيسى عليه السلام عند الله بل لمزيتهم عليه فى التجرد
و نفى الولادة والقدرة على الافعال العجيبة يرده وصف الملئكة
بالمقربين فانه يشعر بان الترقى باعتبار تقربهم الى الله الا ان يقال
الوصف لتعينهم واخراج غير المقربين فان المقربين هم الذين
يقدرون على الافعال العجيبة نحمدك يامن وفقنا لاتمام هذه الفرائد (هذه الفوائد نسخه)
ونسألك ان تجعلها ذريعة لاحكام العقائد وتجعل كل حرف
منها قائدا الى الجنة بعد قائد ونصلى على نبيك الى الابد
بعدزائدا على زائد يا محمود كل حامد ويا مقصود
كل قاصد لا تكلنا الى انفسنا
طرفة عين فيصير صايدا
لنا الشيطان
الجامد (الحاسد نسخه)

قد كمل الطبع والتمثيل بمعرفة الفقير الى بر ربه الجليل الحميد
* محمد سعيد * الناظر بتقويم الوقايع السنية فى
الدولة المؤيدة العلية فى اواسط جمادى الاولى
سنة خمس وستين ومائتين والف
من هجرة من له العز
والشرف

تعريف متناهي . كونه المقدار بحيث يشار اشارة حسية في الوجود

[illegible]ناهي المقدار غير

كونه المقدار بحيث يعرض فيه حدا ر محدود قدره